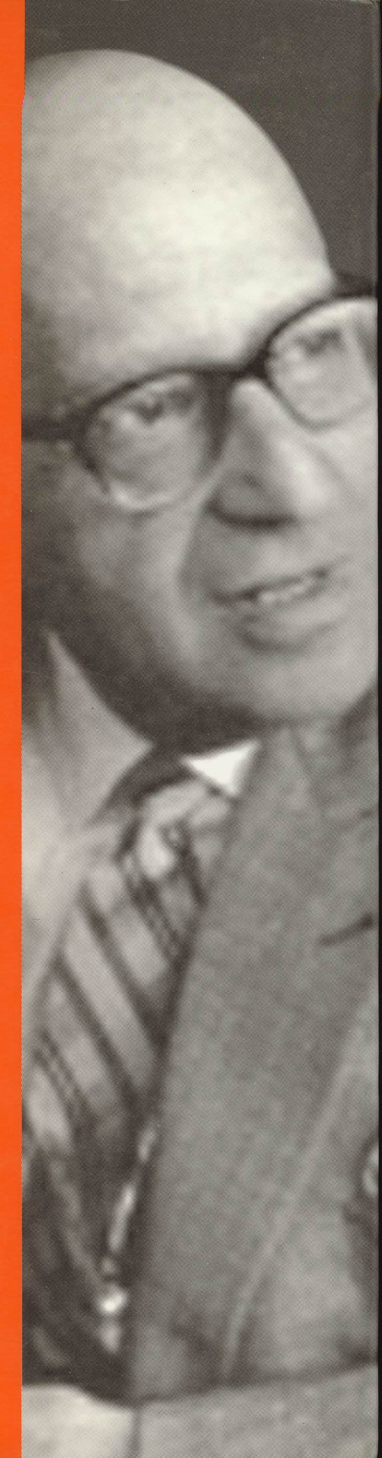
F I L O S O F I A

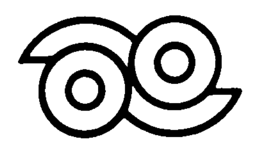
Teoría crítica

Max Horkheimer



Amorrortu/editores

Teoría crítica



Teoría crítica

Max Horkheimer

Amorrortu editores
Buenos Aires- Madrid

Biblioteca de filosofía
Kritische Theorie. Eine Dokumentation, Max Horkheimer, 2 volúmenes

Ensayos tomados del volumen 1: «Vorwort zur Neupublikation», págs. IX-XIV; «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise», págs. 1-8; «Geschichte und Psychologie», págs. 9-30; «Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», págs. 110-17; «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», págs. 200-27, y «Autorität und Familie», págs. 277-360. Ensayos tomados del volumen 2: «Egoismus und Freiheitsbewegung», págs. 1-81; «Traditionelle und kritische Theorie», págs. 137-91, y «Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie», págs. 292-12
Primera edición en castellano, 1974; primera reimpresión, 1990; segunda reimpresión, 1998; tercera reimpresión, 2003
Traducción, Edgardo Albizu y Carlos Luis

Amorrortu editores España SL
C/Velázquez, 117 - 6ª izqda. - 28006 Madrid - España

Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723
Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-318-6

190 HOR
Horkheimer, Max
Teoría crítica.- 1a ed. 3a reimp.- Buenos Aires : Amorrortu, 2003.
296 p. ; 20x12 cm.- (Biblioteca de filosofía)

Traducción de: Edgardo Albizu y Carlos Luis

ISBN 950-518-318-6

I. Título - 1. Filosofía

Advertencia a la edición en castellano

Con el título de *Kritische Theorie*, en 1968 se publicó una selección de los ensayos escritos por Max Horkheimer entre 1932 y 1941, aparecidos en su mayoría en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Investigación Social), que él mismo dirigía. La obra consta de dos volúmenes; el primero contiene 376 páginas de texto, y el segundo, 358. La compilación estuvo a cargo de Alfred Schmidt, quien redactó un posfacio en el que exponía sus puntos de vista sobre la importancia de la teoría crítica y la oportunidad de la publicación de los ensayos en la situación alemana de ese momento.

Junto con Adorno, Horkheimer es uno de los principales orientadores de la llamada Escuela de Francfort, a la cual, en cierto sentido, también perteneció Marcuse. Puede decirse que solo en nuestros días se empieza a descubrir la importancia de esa corriente de ideas y la talla intelectual de sus representantes: en la década de 1930 ellos habían anticipado, desarrollándolos a veces con mayor rigor y perspicacia, muchos de los análisis de inspiración marxista (sobre todo en cuanto al problema de la relación entre la base económica de la sociedad y la superestructura cultural) que suscitan en nuestros días el interés de vastos círculos. El pensamiento de Horkheimer se desarrolló en íntimo contacto con la realidad histórica de la década de 1930: el ascenso del régimen nazi en Alemania y la consolidación del stalinismo en la Unión Soviética. Si las condiciones objetivas estaban maduras para una transformación revolucionaria, el hecho de que esta no se produjera subrayaba la importancia decisiva de la ideología, de la falsa conciencia, de la estructura psíquica de los individuos. Producto de condiciones opresivas, estas moldeaban el carácter de los hombres y tendían a reforzar aquellas. Estudiar el proceso social en la totalidad de sus momentos, incluidos los fenómenos de conciencia: he ahí, quizá, la contribución más original de Horkheimer. Siguiendo esa idea hemos realizado la presente selección, que permite un estudio exhaustivo y una visión completa de la problemática mencionada. Cabe destacar, especial-

mente, la importancia de dos de los ensayos: «Teoría tradicional y teoría crítica» es el escrito teórico central de los dos volúmenes publicados en alemán, donde el autor expone rigurosamente su concepción del método dialéctico; «Autoridad y familia» es la aplicación más brillante de ese análisis a un tema concreto, riquísimo en sugerencias. Incluimos también el prefacio de Horkheimer a la edición de 1968, con el propósito de no ser infieles al autor, quien expone allí sus reservas acerca de ideas formuladas tres décadas atrás.

En 1973, con el mismo título de *Teoría crítica*, Barral editores, de Barcelona, tradujo (junto con otros trabajos de Horkheimer) cuatro de los ensayos, todos extraídos del segundo volumen: «Montaigne und die Funktion der Skepsis» («Montaigne y la función del escepticismo»), págs. 201-59; «Die Philosophie der absoluten Konzentration» («La filosofía de la concentración absoluta»), págs. 260-72; «Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys («Psicología y sociología en la obra de Wilhelm Dilthey»), págs. 273-91, y «Neue Kunst und Massenkultur» («Arte nuevo y cultura de masas»), págs. 313-32.

Restan entonces sin traducir los siguientes ensayos: del primer volumen, «Materialismus und Metaphysik» (Materialismo y metafísica), págs. 31-66; «Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*» (Sobre *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, de Henri Bergson), págs. 67-70; «Materialismus und Moral» (Materialismo y moral), págs. 71-109; «Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie» (Acerca de la disputa sobre el racionalismo en la filosofía contemporánea), págs. 118-74; «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit» (Sobre la metafísica del tiempo en Bergson), págs. 175-99; «Zum Problem der Wahrheit» (Sobre el problema de la verdad), págs. 228-76; «Zu Theodor Haeckers *Der Christ und die Geschichte*» (Sobre *Cristo y la historia*, de Theodor Haecker), págs. 361-73, y «Gedanke zur Religion» (Reflexiones sobre la religión), págs. 374-76; del segundo volumen, «Der neueste Angriff auf die Metaphysik» (El ataque más reciente a la metafísica), págs. 82-136, y «Nachtrag» (Observaciones), págs. 192-200. Como puede advertirse, estos trabajos abordan temas afines, y pertenecen a un orden de problemas diferentes del escogido para nuestra edición. La obra lleva la siguiente dedicatoria: «A la memoria de Lisel Paxmann y de otros estudiantes de todos los países que perdieron su vida en la lucha contra el terror».

Prefacio para la nueva publicación

He vacilado en volver a publicar mis ensayos aparecidos en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de investigación social). Mis dudas se debieron en buena parte a que, según pienso, un autor sólo debe publicar ideas sobre las que no abrigue reservas. Esos primeros ensayos filosóficos requerirían una formulación más exacta; pero no solo eso: están dictados por ideas económicas y políticas hoy discutibles; su correcta relación con el presente exigiría una reflexión especial. A ella, precisamente, he consagrado mis trabajos posteriores. Si a pesar de todos esos escrúpulos autoricé por fin la reimpresión fue con esta esperanza: las personas interesadas por cuestiones teóricas, y que desde hace tiempo vienen reclamando esta reimpresión, quizá puedan contribuir a que se evite algún mal en cuanto se hagan conscientes de las deficiencias de aquellos ensayos. Quienes toman en serio la acción política anhelan extraer para ella enseñanzas de la teoría crítica; sin embargo, no hay una receta universal, como no sea que es necesario conocer profundamente la propia responsabilidad. La aplicación irreflexiva y dogmática de la teoría crítica a la praxis, dentro de una realidad histórica transformada, solo podría acelerar el proceso que debiera denunciar. Quienes formalmente participan de las ideas de la teoría crítica están de acuerdo con esto, especialmente Adorno, quien la desarrolló junto conmigo. En la primera mitad de este siglo, estaba justificado esperar un levantamiento proletario en los países europeos, aquejados por la crisis y la inflación. No era una especulación vacía la de que a principios de la década de 1930, los trabajadores unidos y, a la vez, aliados a los intelectuales, pudieron evitar el nacionalsocialismo. En los comienzos de la barbarie nacionalista, para no decir nada del tiempo horroroso de su dominación, la fe en la libertad equivalía a rebelarse contra los poderes sociales internos y externos, los que, en parte, habían dado ocasión al ascenso de los futuros asesinos, y en parte lo habían exigido o, por lo menos, tolerado. El fascismo se hizo respetable. Los Estados industrialmente avanzados —los llamados países des-

arrollados—, y nada digamos de la Rusia stalinista, no hicieron la guerra a Alemania a causa del terror hitlerista, que para ellos era un asunto interno, sino por motivos propios de una política de poder. En esto concordaban la política alemana y la extranjera con la estrategia del Este, y por eso el odio al fascismo entonces era sencillamente idéntico al odio por las camarillas dominantes.

A partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, la idea de la miseria creciente de los trabajadores —de la cual, según Marx, debía resultar la rebelión, la revolución en cuanto tránsito al reino de la libertad— se ha hecho abstracta e ilusoria para un largo período; por lo menos, ha envejecido tanto como las ideologías que la juventud desprecia. Las condiciones de vida de obreros y empleados, que en la época del *Manifiesto Comunista* eran el resultado de una extrema opresión, en el presente constituyen motivos de organización sindical, de discusión y de confrontaciones entre los grupos conductores de la economía y la política. Hace mucho que la voluntad revolucionaria del proletariado se ha convertido en una actividad inmanente a lo social, ajustada a lo real. Por lo menos según la conciencia subjetiva, el proletariado se ha integrado.

La doctrina de Marx y Engels, siempre indispensable para comprender la dinámica social, ya no alcanza para explicar el desarrollo interno de las naciones, como tampoco sus relaciones exteriores. La pretensión, aparentemente oposicionista, de aplicar conceptos agresivos, como «dominio de clase» e «imperialismo», solo a los Estados capitalistas y no a los sedicentes comunistas, suscita mi oposición, ahora como antes, no menos que los prejuicios equivalentes del otro bando. El socialismo, que idealmente es el contenido de la democracia realizada, hace tiempo que en los países del *Diamat* * se ha pervertido, convirtiéndose en instrumento de manipulación, lo mismo que el mensaje cristiano en los siglos sangrientos de la cristiandad. Aun la condena a la funesta guerra asiática de los Estados Unidos va en contra de la teoría crítica; en Europa dicha condena sigue siendo conformista, y ello hasta que no se reconozcan en conciencia las ofensivas indeciblemente crueles que apoyan las grandes potencias rivales. «Las circunstancias del mundo son complejas. Están determinadas por factores que presentan múltiples aspectos. Si se estudian los problemas, se los debe considerar desde lados diferentes; no es posible exa-

* Abreviatura ya usual de *Dialektische Materialismus*: materialismo dialéctico. (*N. del T.*)

minarlos sólo desde uno. Es seguro que han de fracasar (...) quienes corren hacia un lugar determinado sin interrogarse por las relaciones dadas, sin examinar la totalidad de las circunstancias (la historia y el presente en su totalidad), y sin avanzar hasta la esencia de las situaciones (su carácter y su relación interna con otras situaciones), al par que ellos, pagados de sí mismos, adoptan disposiciones e imparten órdenes». No es por cierto un parlamentario o democrático quien insiste en esa necesidad del pensamiento político, sino Mao Tse-tung en su período más activo, y él a su vez apela al dicho de Lenin: «Si se quiere conocer realmente un objeto, se deben comprender y estudiar todos sus aspectos, todas sus relaciones y "mediaciones"».[1] La connivencia con los nacionalismos, que se sirven de *slogans* marxistas, no es mejor que la afirmación de poder del bando contrario.
A la lucha de los bloques en la época de la nivelación técnica internacional pertenecen los horrores con los que se consuma la carrera hacia el mundo racionalizado, automatizado, regimentado; le pertenecen también los motines militares o las infiltraciones en países disputados, y la defensa contra ellas. La época tiende a la liquidación de todo aquello que se ligaba con la autonomía, aunque fuera relativa, del individuo. En el liberalismo, el ciudadano podía, dentro de determinados límites, desplegar sus fuerzas; en cierta medida, su destino era el resultado de su propia actividad. Extender esta posibilidad para que todos gozasen de ella, tal fue el postulado de la libertad y la justicia. En el movimiento de la sociedad, el ascenso de unos suele estar compensado por la degradación de otros; la regulación central de la vida, la administración que planifica cada detalle, la llamada racionalidad estricta, aparecen como un compromiso histórico. Ya en el tiempo del nacionalsocialismo resultaba claro que la conducción totalitaria no era algo fortuito sino un síntoma de la marcha de la sociedad. El perfeccionamiento de la técnica, la extensión de los medios de transporte y de las comunicaciones, así como el incremento de la población, determinan una organización rígida. La oposición, por más desesperada que sea, es arrastrada por ese mismo curso de las cosas que ella debiera modificar. No obstante, expresar lo que se conoce y merced a ello ayudar quizás a evitar un nuevo terror, es algo que sigue siendo derecho del sujeto todavía viviente.

1 *Das rote Buch. Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung* (El libro rojo. Palabras del presidente Mao Tse-tung), ed. al cuidado de T. Grimm, Francfort 1967, pág. 100 y sigs.

No pocos de mis propósitos están emparentados con los de la juventud actual: anhelo de algo mejor, ansia de una sociedad justa, negativa a adaptarse al orden existente. También comparto las críticas al tipo de formación impartido en escuelas, institutos superiores y universidades. Pero discrepo en relación con la violencia, que, por su carácter impotente, favorece a los adversarios. Dicho con franqueza: con todos sus defectos, la dudosa democracia es siempre mejor que la dictadura, la cual debiera dar origen a un cambio revolucionario, que, no obstante —hablando en bien de la verdad—, me parece que hoy no existe. A pesar de ser partidaria de la Revolución Rusa, Rosa Luxemburgo, venerada por tantos estudiantes, hace cincuenta años caracterizó la «eliminación lisa y llana de la democracia (...) imaginada por Trotski y Lenin» como un remedio «todavía peor que el mal que debe evitar».[2] Es mucho más urgente proteger, conservar, extender por donde sea posible la limitada, efímera libertad del individuo, con la conciencia de que cada vez se halla más amenazada; es mucho más urgente que negarla en forma abstracta o aun que ponerla en peligro mediante acciones inútiles. En los países totalitarios, la juventud combativa trata de alcanzar justamente esa autonomía, que, en los países no totalitarios, se halla bajo permanente amenaza. Es seudorrevolucionario cualquier argumento con el que se ayude la ofensiva de la burocracia totalitaria de izquierda; es seudoconservadora la inclinación derechista al terrorismo. Como lo atestigua la historia más moderna, ambas tendencias se asemejan entre sí mucho más que las ideas a las que apelan. Por otra parte, el verdadero conservadorismo, que toma realmente en serio la tradición espiritual, está más emparentado con el modo de pensar revolucionario —que no niega simplemente esa tradición, sino que la supera— que el radicalismo de derecha, que prepara la liquidación de ambos.

Este libro es una documentación. Repudiar la filosofía idealista y, con el materialismo histórico, ver el objetivo en la terminación de la prehistoria de la humanidad, he ahí la alternativa teórica —tal me pareció— frente a la resignación ante la espantosa carrera hacia el mundo regimentado. Desde siempre estuve familiarizado con el pesimismo metafísico, momento implícito en todo pensar genuinamente materialista. Entré en contacto con la filosofía a través de la obra de Schopenhauer, y mi relación con la teoría de Hegel y Marx, mi voluntad de

2 Rosa Luxemburgo, *Die russische Revolution* (La revolución rusa), Francfort, 1963, pág. 69.

comprensión y de cambio de la realidad, no han apagado, a pesar del antagonismo político, mi experiencia de aquella filosofía. La sociedad mejor, la sociedad justa, es un objetivo que se entrelaza con la idea de la culpa. Sin embargo, desde el fin de la guerra ese objetivo se ha desplazado. La sociedad se encuentra en una nueva fase. La estructura característica de las clases superiores no está constituida ya por empresarios que compiten entre sí, sino por directorios (*managements*) o comisiones directivas; la situación material de los sectores dependientes engendra tendencias políticas y psicológicas distintas de las proletarias de otros tiempos. Los individuos, así como las clases, se integran. Es derecho y deber de todo hombre pensante medir el llamado mundo libre según su propio concepto y defenderlo contra el fascismo de corte hitlerista, stalinista o de cualquier otro tipo. A pesar de su funesto potencial, de todos sus desafueros tanto en el interior como en el exterior, por ahora ese mundo es aún una isla, así en el espacio como en el tiempo, cuya sumersión en el océano de la violencia significaría también el final de esa cultura a la cual aún pertenece la teoría crítica. Tomar posición ante tal experiencia, en unidad con los ensayos: he ahí un motivo para su reedición.
El Dr. Alfred Schmidt ha tenido a su cuidado la edición. Los ensayos se publican en su redacción originaria, excepción hecha de correcciones de estilo y de algunos cortes. Salvo la introducción a *Autorität und Familie*, los trabajos se publicaron en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que primero apareció en Leipzig y después en París. Incluso después que el Instituto, merced a la ayuda de Nicholas Murray Butler, se unió a la Columbia University de Nueva York (donde escribí la mayor parte de mis ensayos), la revista siguió siendo publicada por Alcan. En lo esencial, aparecía en alemán. Teníamos la convicción de que la lengua alemana, en el pequeño círculo del Instituto, estaba en mejores manos que en el Tercer Reich. Al declararse la guerra con Francia, escribí a la editorial diciéndole que ya no se podía esperar que la revista pudiera seguir siendo publicada allí; recibí la respuesta siguiente: Jean Giraudoux, ministro de educación, consideraba un honor el que continuase la publicación. Solo tras la caída de París algunos fascículos aparecieron, en inglés, en Nueva York.
La última sección del último artículo de la revista se refiere a la sociedad en el nacionalsocialismo. Dice lo siguiente: * «El

* El autor cita este fragmento en su propia traducción alemana. El original se publicó en inglés. (*N. del T.*)

sistema de la racionalidad técnica, en cuanto fundamentación de la ley y de la praxis legal, ha derogado todo sistema destinado al mantenimiento de los derechos individuales y ha hecho de la ley y de la praxis legal un instrumento para la dominación y la opresión despiadadas, de acuerdo con los intereses de quienes controlan las palancas económicas y políticas esenciales del poder social. Nunca ha ido tan lejos el proceso de extrañamiento de la ley y la moral como en la sociedad que presuntamente ha consumado la integración de estos conceptos». Otto Kirchheimer —autor de estas frases— ha muerto, y la revista ya no existe. Me parece que a todos nos importa que estas afirmaciones solo tengan validez para el pasado y no para el futuro.

Max Horkheimer
Abril de 1968

Observaciones sobre ciencia y crisis

(1932)

1. La ciencia, en la teoría de la sociedad sostenida por Marx, figura entre las fuerzas productivas del hombre. La ciencia hace posible el sistema industrial moderno, ya como condición del carácter dinámico del pensamiento —carácter que, en los últimos siglos, se ha desarrollado con ella—, ya como configuración de conocimientos simples acerca de la naturaleza y del mundo humano —conocimientos que, en los países adelantados, están al alcance incluso de los miembros de los estratos sociales más bajos—, y no menos como componente de la capacidad espiritual del investigador, cuyos descubrimientos contribuyen a determinar, en modo decisivo, la forma de la vida social. En la medida en que la ciencia existe como medio para la producción de valores sociales, es decir, se halla formulada según métodos de producción, ella también tiene el papel de un medio de producción.

2. El hecho de que la ciencia coopere con el proceso de vida de la sociedad, en cuanto es fuerza y medio de producción, en modo alguno autoriza a formular una teoría pragmatista del conocimiento. Si es que lo fructuoso de un conocimiento puede desempeñar un papel en la justificación de su carácter verdadero, aquello debe ser entendido como inmanente a la ciencia y no como una adecuación a referencias externas. La comprobación de la verdad de un juicio es algo diferente de la comprobación de su importancia vital. En ningún caso los intereses sociales están llamados a decidir sobre la verdad, sino que hay criterios válidos que se han desarrollado en conexión con el progreso teórico. Por cierto que la ciencia misma cambia en el proceso histórico, pero esta referencia nunca puede valer como argumento para el empleo de criterios de verdad distintos de aquellos que se adecuan al nivel del conocimiento propio del grado de desarrollo alcanzado. Si bien la ciencia está incluida en la dinámica histórica, no es posible que se la despoje de su carácter propio, ni que sea objeto de un malentendido utilitarista. Es claro que las razones que llevan a negar la teoría pragmatista del conocimiento, así como el

relativismo, en modo alguno justifican una separación positivista de teoría y praxis. Por una parte, ni la orientación y métodos de la teoría, ni su objeto —la realidad misma— son independientes del hombre; por otra parte, la ciencia es un factor del proceso histórico. La propia separación de teoría y praxis es un fenómeno histórico.

3. En la crisis económica general, la ciencia aparece como uno de los numerosos elementos de la riqueza social que no cumplen con aquello para lo cual estaban destinados. Tal riqueza supera hoy con mucho la que poseyeron épocas anteriores. Sobre la tierra hay más materias primas, más máquinas, más mano de obra instruida y mejores métodos de producción que antes, pero todo esto no redunda, como correspondería, en provecho de los hombres. En su forma actual, la sociedad se manifiesta incapaz de emplear efectivamente las fuerzas desarrolladas en ella y la riqueza producida dentro de su marco. Los conocimientos científicos comparten el destino de las fuerzas y medios productivos de otra índole: se los emplea muy por debajo de lo que permitiría su alto nivel de desarrollo y de lo que exigirían las reales necesidades de los hombres; de este modo también se frena su ulterior despliegue cuantitativo y cualitativo. Tal como lo ha demostrado el curso de crisis anteriores, el equilibrio económico se restaura únicamente sobre la base de un vasto aniquilamiento de valores humanos y de valores prácticos.

4. Forma parte del encubrimiento de las causas de la crisis actual el hecho de que se haga responsables de ella, justamente, a las fuerzas que trabajan para lograr una mejor configuración de las condiciones humanas; ante todo, al propio pensamiento racional, científico. Se procura que su aumento y su cultivo sean pospuestos, en el individuo, a la formación de lo «anímico»; también se intenta desacreditar, como instancia decisiva, el entendimiento crítico, hasta donde no sea necesario en la industria desde un punto de vista profesional. Mediante la teoría de que el intelecto sólo es un instrumento apto para los fines de la vida cotidiana, pero que ante los grandes problemas tiene que enmudecer y dejar el campo libre a fuerzas más sustanciales del alma, se aleja la posibilidad de un estudio teórico de lo social. Una parte de la lucha de la metafísica moderna contra el cientificismo es reflejo de estas vastas corrientes sociales.

5. De hecho, la ciencia de las décadas de preguerra exhibe una serie de fallas, pero estas no residen en la exageración de la racionalidad sino en su estrechamiento, el cual se halla condi-

cionado por la creciente solidificación de las relaciones sociales. La tarea de registrar hechos sin preocuparse por consideraciones extracientíficas, y de verificar las regularidades que existen entre ellos, había sido originariamente formulada como una meta parcial del proceso de emancipación burguesa, que entraba en confrontación crítica con los obstáculos escolásticos que impedían la investigación. Pero en la segunda mitad del siglo XIX esta definición ya había perdido su sentido progresista y apareció, por el contrario, como restricción de la actividad científica a registrar, clasificar y generalizar fenómenos sin preocuparse por distinguir lo indiferente de lo esencial. En la medida en que la lucha por una sociedad mejor, dominante aún en la Ilustración, fue reemplazada por el intento de justificar el carácter eterno de la situación presente, sobrevino en la ciencia un momento de inhibición y desorganización. Si bien sus resultados, por lo menos en parte, pudieron ser aplicados con eficacia en la industria, ella nada pudo hacer, justamente, frente al problema del proceso total de la sociedad, problema dominante, ya antes de la guerra, a través de las crisis, cada vez más agudas, y de las luchas sociales unidas a ellas. Era propio del método orientado hacia el ser, y no hacia el devenir, considerar la forma dada de la sociedad como un mecanismo de procesos iguales que se repiten, que, desde luego, puede ser alterado en un plazo menor o mayor, pero que, en todo caso, no exige ningún otro procedimiento científico que el adecuado, por ejemplo, a la explicación de una máquina complicada. Pero la realidad social, el desarrollo de los hombres que actúan históricamente, contiene una estructura cuya comprensión exige la imagen teórica de procesos radicalmente transformadores, que subvierten todas las relaciones culturales y que de ningún modo pueden ser aprehendidos con los procedimientos de la vieja ciencia natural, ajustados al registro de lo que se repite. El hecho de que la ciencia se niegue a un tratamiento adecuado de los problemas relacionados con el proceso de la sociedad ha sido causa de una trivialización de los métodos y de los contenidos, lo cual no solo se expresa en el descuido de las relaciones dinámicas entre los dominios particulares de objetos, sino que se hace sentir de las más diversas maneras en el cultivo de cada una de las disciplinas. Con esta negativa se relaciona el hecho de que toda una serie de conceptos oscuros, rígidos, que actúan como fetiches, todavía pueden representar algo, cuando correspondería aclararlos por medio de su inclusión en la dinámica del acontecer. Como ejemplos pueden servir los siguientes: el concepto de la con-

ciencia, en sí, como presunta productora de la ciencia; la persona y su razón, que pone el mundo desde sí misma; la ley natural, eterna, que domina todo acontecer; la relación invariable de sujeto y objeto; la rígida diferencia entre espíritu y naturaleza, alma y cuerpo, y algunas otras formaciones categoriales. Pero la raíz de estas fallas en modo alguno se encuentra en la ciencia misma, sino en las condiciones sociales que detienen su desarrollo y con las cuales entran en conflicto los elementos racionales inmanentes a la ciencia.

6. Aproximadamente desde fines del siglo pasado, en la ciencia y en la filosofía se llama la atención acerca del carácter deficiente e inadecuado de los métodos puramente mecanicistas. Esta crítica ha llevado a discusiones de principios, que conciernen a fundamentos importantes de la investigación, de modo tal que hoy también se puede hablar de una crisis interna de la ciencia. Esta se agrega a un descontento exterior a la ciencia misma, pero causado por ella, en cuanto es uno de los muchos medios de producción que no ha podido cumplir con las expectativas que iban unidas a él en lo referente al alivio de la penuria general. Si es cierto que, en especial, la nueva física, en su propio campo, ha superado ampliamente las deficiencias de las formas tradicionales de considerar los problemas, y ha sometido a revisión sus fundamentos gnoseológicos, cabe decir que es mérito de la metafísica de posguerra, sobre todo en el caso de Max Scheler, haber indicado otra vez, a toda la ciencia, una serie de objetos y, en muchos puntos, haber abierto el camino para una forma de pensar menos estorbada por la habitual estrechez de miras. Ante todo, fructífera ha sido la influencia de la descripción de importantes fenómenos psíquicos, de la dilucidación de tipos sociales de carácter y de la fundación de una sociología del conocimiento. Pero dejando de lado el hecho de que, casi siempre, esos ensayos metafísicos postularon, como realidad concreta, «la vida» —por lo tanto, todavía se trata de una entidad metafísica y no de la sociedad real, viviente, en su desarrollo histórico—, en relación con la ciencia se han comportado de una manera simplemente negativa, que, en último análisis, no patrocina nuevos desarrollos. En vez de mostrar los límites dentro de los cuales se movió la ciencia por obra de su estrechez clasista; en suma, en vez de romperlos, esos ensayos metafísicos identificaron la ciencia de la época anterior, insuficiente en muchos sentidos, con la racionalidad misma, rechazaron el pensar judicativo y se abandonaron tanto a objetos arbitrariamente escogidos como a una metodología prescindente de la ciencia. Surgió una

antropología filosófica que, convencida de su autonomía, absolutizó rasgos aislados del hombre; al entendimiento crítico se contrapuso la intuición, que no se siente obligada a atenerse a criterios científicos y está segura de su genial golpe de vista. De tal modo, esta metafísica se aparta de las causas de las crisis sociales, e incluso desprecia los medios para investigarlas. Ocasiona, pues, una especial confusión en cuanto hipostasía al hombre aislado, comprendido en forma abstracta, y en cuanto resta importancia a la comprensión teórica de los procesos sociales.

7. No solo la metafísica es ideológica; lo es también la ciencia criticada por ella, en tanto conserva una forma que impide descubrir las causas reales de la crisis. En modo alguno significa esto que en quienes la cultivan no exista preocupación por la verdad pura. Son ideológicas todas las formas de la conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad, erigida sobre antagonismos. Verificar que los actos de fe filosófica, moral, religiosa, las teorías científicas, los enunciados jurídicos y las instituciones culturales desempeñan esta función, en modo alguno concierne al carácter de sus sostenedores sino al papel objetivo que tales actos cumplen en la sociedad. Opiniones en sí correctas, valores teóricos y estéticos indiscutiblemente elevados, pueden tener, en determinados contextos, un efecto ideológico; por el contrario, hay muchas ilusiones que no son ideologías. En los miembros de una sociedad, la ilusión ideológica se origina necesariamente sobre la base de su posición en la vida económica; solo cuando las circunstancias han avanzado mucho, alcanzando las oposiciones de intereses tal agudeza que también la mirada del hombre común puede descubrir esa ilusión, se suele construir un auténtico aparato ideológico con propósitos conscientes. Cuando una sociedad consolidada es puesta en peligro por obra de tensiones que le son inmanentes, crecen fuerzas que apuntan a conservar la ideología y, por fin, se vigorizan los medios para sostenerla con la violencia. Cuanto más amenazaban al Imperio Romano tendencias explosivas, tanto más brutalmente intentaban los emperadores restaurar el antiguo culto del Estado, a fin de restablecer el minado sentimiento de unidad. Las épocas que siguieron a las persecuciones contra los cristianos y a la caída del Imperio están colmadas de terribles ejemplos de este proceso que se repite regularmente. Dentro de la ciencia correspondiente a un período de este tipo, el momento ideológico suele aparecer menos en la forma de juicios falsos que en su falta de claridad, su ambigüedad, su lenguaje encubridor, su actitud

ante los problemas, sus métodos, la dirección de sus investigaciones y, principalmente, en todo aquello frente a lo cual cierra los ojos.

8. En la actualidad, el cultivo de la ciencia ofrece un reflejo de la contradictoria situación económica. Esta se halla ampliamente dominada por tendencias monopolistas, y no obstante, en escala mundial, es desorganizada y caótica, más rica que nunca y sin embargo incapaz de subsanar la miseria. En la ciencia también aparece una doble contradicción. En primer lugar, vale como principio el que cada uno de sus pasos deba tener un fundamento, pero el paso más importante, a saber, la elección de sus tareas, carece de fundamentación teórica y pareciera abandonado al capricho. En segundo lugar, la ciencia ha de ocuparse de conocer las relaciones de mayor amplitud; pero ocurre que no es capaz de aprehender en su real vitalidad la más amplia de las relaciones, de la cual depende su propia existencia y la orientación de su trabajo, a saber, la sociedad. Ambos momentos están estrechamente unidos. En la elucidación del proceso de vida de toda la sociedad está incluido el descubrimiento de la ley que preside la aparente arbitrariedad de las empresas científicas o de otro tipo; pues también la ciencia está determinada, en cuanto a la extensión y a la dirección de sus tareas, no solo por sus propias tendencias, sino, en última instancia, por las necesidades sociales. La dispersión y la dilapidación de energías intelectuales, que, a pesar de esta regularidad, caracterizan la marcha de la ciencia en el último siglo, reciben de continuo críticas de parte de los filósofos; pero, desde luego, es imposible superarlas, como tampoco puede serlo la función ideológica de la ciencia por el mero conocimiento teórico; ello sólo puede ocurrir por obra del cambio de sus condiciones reales, dentro de la praxis histórica.

9. La teoría de la conexión del desorden cultural con las condiciones económicas y con los antagonismos de intereses que resultan de estas, nada dice acerca del grado de realidad o de las relaciones jerárquicas de los bienes materiales y espirituales. Por cierto que se opone a la opinión idealista según la cual hay que considerar el mundo como producción y expresión de un espíritu absoluto, pues no entiende al espíritu como algo separable e independiente de la existencia histórica. Pero si se discierne el idealismo, no en esta dudosa metafísica, sino más bien en el esfuerzo por desplegar realmente las aptitudes espirituales del hombre, la teoría materialista del carácter no autónomo de lo ideal se corresponde con este concepto, propio de la filosofía clásica alemana, mejor que buena parte de

la metafísica moderna; en efecto, el intento de conocer las causas sociales de la atrofia y la aniquilación de la vida humana, y de subordinar efectivamente la economía al hombre, se adecua mejor a aquel esfuerzo que la afirmación dogmática de una prioridad de lo espiritual en cuanto independiente del curso de la historia.

10. En cuanto pueda hablarse con razón de una crisis de la ciencia, resulta imposible separarla de la crisis general. El proceso histórico ha traído consigo un esclerosamiento de la ciencia como fuerza productiva, que repercute en todas sus partes, respecto del contenido y de la forma, de la materia y del método. Además, la ciencia, en su calidad de medio de producción, no es empleada como corresponde. Comprender la crisis de la ciencia depende de una correcta teoría de la situación social presente, pues la ciencia, en cuanto función social, refleja las contradicciones de la sociedad.

Historia y psicología [1]

(1932)

En el curso de las últimas décadas se ha discutido mucho acerca de la relación entre historia y psicología. Pero ustedes no esperan de mí un informe sobre las discusiones habidas en la literatura especializada, una parte de las cuales se ha hecho cé lebre, y tampoco un desarrollo sistemático de los diversos aspectos que hoy ofrece el problema; esperan, antes bien, que caracterice el papel que corresponde a la psicología en el marco de una teoría de la historia adecuada a la situación de las ciencias sociales. Con tal fin es preciso aclarar el concepto de historia que empleamos. Es que la vigencia de varios significados de «historia», que dependen de heterogéneas posiciones espirituales, dificulta en filosofía la comprensión hasta de las cuestiones particulares.

Ante todo, contrapónense dos conceptos de historia, lógicamente distintos. El primero procede de los sistemas que, en las últimas décadas del siglo XIX, apelaron a Kant y surgieron como reacción frente a las tendencias materialistas predominantes en la ciencia y en la sociedad. He aquí lo común a sus teorías: alcanzar el sentido de la naturaleza, el arte, la historia, no a partir de una profundización directa en estos ámbitos, sino apoyándose en un análisis de las formas de conocimiento correspondientes.

Sobre la base de la concepción fundamental de esta filosofía, según la cual el mundo tiene un origen subjetivo, resultó que las peculiaridades de los dominios del ser quedaron reducidas a las diversas funciones del sujeto cognoscente. Lo que la naturaleza es en su esencia debía dilucidarse a partir de una derivación sistemática de los métodos constitutivos de la ciencia natural; del mismo modo, se pretendía aclarar qué es la historia a partir de una interpretación de los métodos de la investigación histórica. Por consiguiente, el concepto de historia propio de esta filosofía siempre se halla orientado hacia ese *fac-*

1 Conferencia pronunciada en la Kant-Gesellschaft (Sociedad kantiana) de Francfort.

tum que es la ciencia histórica; en principio, tal filosofía no puede proceder de manera propiamente crítica, sino solo apologética respecto de la historiografía, aunque se trate de una época en la cual esta, por sus métodos y formas de interpretación, se halle atrasada respecto del nivel general del conocimiento.

La filosofía que está en la base del otro concepto de historia no mantiene tal modestia ante las ciencias existentes. Forma parte de los esfuerzos actuales por independizar de los criterios científicos la decisión acerca de los llamados problemas de concepción del mundo y por situar toda filosofía más allá de la investigación empírica. Oponiéndose a aquel otro punto de vista gnoseológico, afirma este que las diversas regiones del ser de ningún modo han de hacerse comprensibles a partir de las ciencias, sino a partir de su raíz unitaria, del ser originario, para el cual nuestro tiempo pretende encontrar una nueva vía de acceso.

Un nuevo concepto de «historicidad» proviene especialmente de la escuela fenomenológica, cuya teoría de la esencia fue, en sus orígenes, por completo refractaria al saber histórico. Scheler, sobre todo en sus últimos años, trató de concertar la teoría fenomenológica de las esencias, no dialéctica, con el hecho de que la historia es un proceso de subversión continua. Para él, «historicidad» significa, en lo esencial, la historia social y política; para Heidegger, en cambio, historicidad significa una forma de acontecer el ser, y la filosofía tiene que reconocer al hombre (*Dasein*, «existencia») como la localización, como el «ahí» (*Da*) del ser. Solo a partir de esta originaria forma de acontecer obtendrá un sentido la historia en cuanto tema del saber histórico. Por consiguiente parece adecuado que hoy en discusiones sobre fundamentos, se tome como punto de partida esta significación.

Pero, para el tema que hemos de tratar aquí, no es menos problemático poner como fundamento el concepto de historicidad interna que el concepto que la ciencia tradicional tiene de la historia. El proyecto de la filosofía existencial de tradición fenomenológica parece todavía demasiado estrecho para nuestra problemática; en efecto, dicha filosofía trata de independizarse de los resultados de la investigación científica en los distintos dominios, y está decidida a recomenzarlo todo, pretendiendo determinar de nuevo el sentido del ser sin prestar atención al estado de la actual investigación científica. Según el punto de vista de que la historia solo puede ser comprendida desde la historicidad interna de la existencia, la entrada de

esta en la trama del proceso histórico real debiera tener un mero valor externo y aparente. Pero ocurre que el tratamiento de la historia exterior hace comprensible la respectiva existencia humana de modo similar a como el análisis de las respectivas existencias condiciona la comprensión de la historia. La existencia está indisolublemente entretejida con la historia exterior; por eso su análisis no podrá descubrir fundamento alguno que, moviéndose como tal dentro de sí, sea empero independiente de cualquier determinación exterior. Así, pues, la historia real, con sus múltiples estructuras, que trascienden a los individuos, no es, contrariamente a como la concibe la filosofía existencial, un mero derivado, algo secundario y objetivado. Con esto, la teoría del ser en el hombre —así como cualquier antropología filosófica basada en una ontología, que, a pesar de todo, sigue siendo estática— se transforma en la psicología de los hombres que viven en una determinada época histórica.

Las dificultades con que tropieza el empleo del citado concepto de historia aumentan aún más, en este contexto, merced a su relación negativa con la psicología. Ya he mencionado la tendencia del actual pensamiento fenomenológico a transferir los temas de la psicología a una ontología que prescinde de criterios científicos. En cuanto a la posición del kantismo en este punto, cabe decir que poco ha cambiado desde que Fichte afirmó que la psicología «no es nada».[2] Rickert, el teórico neokantiano de la historia, considera las esperanzas «que se ponen en un avance de la ciencia histórica por medio de la psicología, o aun del psicologismo», como testimonios de un pensar «que ha permanecido completamente ajeno a la esencia lógica de la historia».[3] Por eso, en vez de partir de la concepción de la historia propia de la filosofía actual, quiero hacerlo de una filosofía de la historia conocida por todos ustedes, a saber: la de Hegel. Tras indicar su relación con la psicología, habrá que precisar con algún detalle el papel de la psicología en la concepción económica de la historia. Creo que la discusión del problema sobre la base de esta teoría ha de resultar sugerente incluso para aquellos de ustedes a quienes las cuestiones concernientes al saber histórico se les aparecen bajo el aspecto de una filosofía subjetivista.

2 J. G. Fichte, *Werke* (Obras), ed. al cuidado de F. Medicus, Leipzig, 1910, vol. III, pág. 589.
3 H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales), Tubinga, 2ª ed., 1913, pág. 487.

La reflexión filosófica se ocupa del conocimiento de la estructura unitaria y dinámica dilucidable en la desconcertante multiplicidad del acontecer. Desde el punto de vista de Hegel, es imposible resolver esta cuestión si se carece del conocimiento preciso, que procede de la lógica dialéctica, de la Idea y de sus momentos; en efecto, la forma filosófica de considerar la historia no consiste en otra cosa que en aplicar al mundo humano la convicción de que el poder de la Idea se realiza y se despliega en la realidad. Con esto, el filósofo de la historia no recibe de la ciencia histórica empírica la sola materia prima sino también componentes de su construcción histórica ya moldeados en buena parte. Así como, según Hegel, el investigador de la naturaleza no suministra al filósofo de la naturaleza una mera enumeración de hechos, sino que le sale al encuentro y le prepara en gran medida el trabajo por medio de la formulación teórica de su saber, de la misma manera la ciencia histórica, además del conocimiento de los sucesos reales, ofrece a la filosofía de la historia determinaciones categoriales esenciales, así como los nexos causales, los períodos y la división de los hombres, históricamente obrantes, en razas, estirpes y naciones. Pero tales períodos solo llegan a colmarse de sentido viviente en cuanto los comprendemos como épocas de la Idea que se despliega; la nación histórico-mundial se transforma, y de mero concepto social pasa a ser una realidad plena de sentido sólo en tanto se muestra como portadora de un principio que, en el caso respectivo, sea nuevo, verdadero y adecuado a la idea; su espíritu, el espíritu del pueblo, que era resumen de peculiaridades, pasa a ser un poder metafísico; la lucha de las naciones, que aparecía como una reyerta de aleatorio desenlace, se convierte en el juicio universal, que se consuma a través de los antagonismos.

Hegel toma muy en serio este juego recíproco de la historia empírica y la filosofía de la historia. No pretende interpretar ulteriormente la historia empírica desde un punto de vista exterior a ella, ni medirla según una escala que le resultase extraña. Y tanto no es abstracto su concepto de razón, que, por ejemplo, el sentido del momento de la libertad, tal como aparece en la Lógica, solo se determina por completo mediante la libertad civil en el seno del Estado, libertad cuya existencia debe verificar el historiador. Solo es posible comprender la libertad cuando se sabe que, en la Lógica, se trata de la misma libertad que, en las dinastías de los déspotas orientales, únicamente se realizaba en un individuo, y, entre los griegos, apenas en algunos hombres, y que, por consiguiente, estaba en

contradicción con la esclavitud. Realmente, el sistema de Hegel es un círculo; según él, los más abstractos pensamientos de la Lógica solo han alcanzado su perfección en cuanto se ha consumado su ser-ahí temporal, y todo lo esencial que puede contener el futuro ya ha sido anticipado en la determinación esencial del presente. Así, pues, cuando se perdió la fe en el presente, la voluntad de cambiarlo en forma radical tuvo que superar el sistema de Hegel en cuanto sistema —que tenía, decididamente, un carácter de unidad cerrada, por lo menos en su forma tardía—, y esto en un nuevo sentido, inconciliable con los principios de aquel.

Con esto sufre también un cambio el significado que la psicología tiene para el conocimiento de la historia. Como en cualquier pensador francés de la Ilustración, en Hegel los instintos y las pasiones de los hombres son el motor directo de la historia. Los hombres son llevados a actuar por sus intereses, y los grandes hombres tienen tan poca «conciencia de la Idea en general» [4] como puede tenerla la masa. A ellos les importan, más bien, sus propios fines, sean políticos o de otra índole; son sus propios instintos los que los mueven. Pero, según Hegel, que en esto se opone a la Ilustración, indagar la estructura psíquica de tales hombres es algo inimportante, incluso subalterno, pues el verdadero poder que prevalece en la historia no se puede comprender, en lo fundamental, ni desde la psique del individuo ni desde el psiquismo de la masa. Hegel enseña que los héroes sacan sus fuerzas «de una fuente cuyo contenido se halla oculto y no ha desplegado un ser-ahí presente; del espíritu interior, que todavía es subterráneo, que golpea en el mundo exterior como en una cáscara y la hace saltar porque es un núcleo distinto del núcleo de esta cáscara».[5] Con esto no se refiere a algo como el «inconsciente» de la psicología moderna, sino a la Idea misma, es decir, a aquel *telos* inmanente a la historia, que no se puede comprender por medio de la psicología sino sólo de la filosofía, *telos* en virtud del cual los resultados respectivos no son meros resultantes sino testimonios producidos por el poder de la razón, y el conocimiento histórico no es un mero verificar ni un explicar que abarcase los acontecimientos hasta donde ello fuera posible, sino el conocimiento mismo de Dios.

4 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Sämtliche Werke*, Glockner, ed., Stuttgart, 1928, vol. 11, pág. 60. (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente.)
5 *Ibid.*

Tras la quiebra del sistema hegeliano, la concepción liberal del mundo vuelve a posesionarse del terreno, aunque sea parcialmente. Junto con la creencia en el poder de una Idea actuante en la historia, esta concepción rechazó la teoría de las estructuras trascendentes y dinámicas que ella contendría, y puso, como unidades independientes, últimas, en el curso histórico, a individuos que persiguen sus propios intereses. La concepción liberal de la historia —concepción con rasgos propios del sentido común— es, en su esencia, psicológica. Los individuos, con sus eternos instintos sólidamente arraigados en su naturaleza, ya no son solo los actores inmediatos de la historia sino también las instancias últimas para la teoría del acontecer propio de la realidad social. Por cierto, el liberalismo no pudo solucionar el problema de cómo, a pesar de este caótico fundamento, la sociedad puede vivir como un todo, o, más bien, cómo su vida resulta perjudicada en forma creciente por este fundamento. El siglo XVIII tenía fe en el futuro; era la fe en que los instintos de los individuos, tras la supresión de las barreras feudales, se armonizarían en la unidad de la cultura. En el liberalismo del siglo XIX, esa fe se transformó en el dogma de la armonía de intereses.
Por otra parte, Marx y Engels aceptaron la dialéctica, pero con un sentido materialista. Con ello se mantuvieron fieles a la convicción hegeliana de que en el desarrollo histórico existen estructuras y tendencias supraindividuales y dinámicas; rechazaron, empero, la fe en un poder espiritual independiente que operase en la historia. Según ellos, nada es fundamento de la historia, nada se expresa en ella, que pudiera ser interpretado como sentido general, como poder unitario, como razón determinante, como *telos* inmanente. En su opinión, la confianza en la existencia de tal núcleo es, más bien, un complemento de la filosofía idealista, que pone todo del revés. El pensar y, por consiguiente, también los conceptos e ideas son funciones del hombre; no un poder independiente. En la historia no hay un pensamiento que todo lo penetre y que brote de sí mismo, pues no hay espíritu independiente del hombre. Los hombres, con su conciencia, son transitorios, a pesar de todo su saber, su recuerdo, su tradición y su espontaneidad, su cultura y su espíritu; nada hay que no nazca y perezca.
Pero, con esto, Marx de ningún modo llega a una teoría psicologista de la historia. Según él, los hombres, históricamente actuantes, jamás pueden ser comprendidos solo desde su interior, sea desde su naturaleza o desde un fundamento ontológico que pudiera discernirse en ellos; antes bien, están sujetos

a formaciones históricas que tienen su propia dinámica. Aquí Marx sigue a Hegel en lo metodológico. Este había sostenido que cada gran época histórica tiene sus propios principios estructurales: los principios de las constituciones de los pueblos cambian según una legalidad interna; en las luchas de la historia universal, las naciones se enfrentan unas a otras y padecen su destino sin que el fundamento de tal cosa pueda descubrirse en la psique de algún individuo o aun de una pluralidad de individuos. Pero mientras que para Hegel la articulación de esta dialéctica se hace comprensible a partir de la lógica del espíritu absoluto, a partir de la metafísica, para Marx ningún conocimiento lógicamente ordenado con anterioridad a la historia misma suministra la clave para la comprensión de esta. Antes bien, la teoría correcta resulta de considerar a los hombres que en cada caso viven bajo determinadas condiciones y se mantienen vivos con la ayuda de determinadas herramientas. La legalidad que hay que descubrir en la historia no es una construcción *a priori* ni tampoco un registro de hechos realizado por un sujeto de conocimiento concebido como independiente, sino que es producida por el pensamiento, él mismo incluido en la praxis histórica, como reflejo de la estructura dinámica de la historia.

La concepción económica o materialista de la historia, fundada en este enfoque, se manifiesta como antagónica respecto de la filosofía de Hegel y, al mismo tiempo, como continuación de ella. En esta, la historia se presenta esencialmente como la lucha que sostienen por el dominio los imperios histórico-mundiales. De ese modo, lo que interesa tanto a los individuos como a los pueblos y Estados es su poder y no el espíritu. Pero, a pesar de esta falta de conciencia, el desenlace de las luchas no carece de sentido espiritual. Hegel considera la historia universal como juicio final, porque, según él, domina siempre aquel pueblo cuya constitución interna representa una forma más concreta de la libertad que la del pueblo vencido. La medida del despliegue de los Estados «hacia la figura y hacia la realidad efectiva de la razón» [6] decide acerca de su triunfo. Pero Hegel no explica cómo esta progresión, correspondiente a la lógica del espíritu absoluto, se impone de hecho en las acciones guerreras; con otras palabras, cómo el pueblo cuyo Estado constituye una representación más adecuada de la Idea y de sus momentos debe también poseer la mejor estrategia,

6 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Principios de la filosofía del derecho), § 360.

las armas superiores; todo esto queda sin explicar por Hegel, y aparece como un azar histórico universal, como una de las armonías preestablecidas de las que no puede prescindir la filosofía idealista. Tan pronto como la investigación científica de las series de condiciones mediadoras puede reemplazar el paralelismo meramente afirmado por nexos históricos reconocidos, resulta superfluo el mito de la astucia de la razón y, con él, también el principal capítulo metafísico de esta filosofía de la historia. Entonces llegamos a conocer las causas reales por las cuales formas más diferenciadas del Estado y de la sociedad han reemplazado a otras, menos desarrolladas, es decir —en los términos de Hegel—, llegamos a conocer las causas del progreso en la conciencia de la libertad. El conocimiento de los nexos reales destrona al espíritu en cuanto poder autónomo configurador de la historia, y pone como motor de esta a la dialéctica en que entran las diversas fuerzas humanas, que crecen en lucha con la naturaleza, con las formas caducas de sociedad.

La concepción económica de la historia consuma este pasaje de la metafísica a la teoría científica. Según ella, el mantenimiento y la renovación de la vida social en cada caso impone a los hombres un determinado ordenamiento social de los grupos. Este ordenamiento —que no solo condiciona las instituciones políticas y jurídicas, sino también órdenes más altos de la cultura— es prescripto a los hombres por las diversas funciones que deben desarrollarse en el marco del proceso económico, según la forma en que este, en un determinado período, se adecua a las capacidades humanas. Por ejemplo: la sociedad estaba dividida, en la antigua Roma, en hombres libres y esclavos; en la Edad Media, en terratenientes y siervos; en el sistema industrial, en empresarios y obreros; ahora bien: todo esto, así como la diferenciación de estas relaciones en el interior de los Estados, y, además, la división en naciones y los antagonismos entre grupos nacionales de poder, no se explica a partir de la buena o mala voluntad, o de un principio espiritual unitario, sino de las necesidades del proceso de la vida material en sus diversos grados de configuración. Según como, sobre la base del grado de desarrollo de los hombres, se haya constituido la técnica de sus herramientas y de su cooperación, es decir, según la índole del proceso de producción, se forman también las relaciones de dependencia y el aparato jurídico y político correspondiente. Si, por medio del crecimiento de las capacidades humanas productivas, resulta posible una forma nueva de producción que podría satisfacer a la comunidad

mejor que la forma antigua, la subsistencia de la estructura social dada —con sus correspondientes instituciones, y, en primer lugar, con sus disposiciones humanas solidificadas— impide que la nueva forma de producción se extienda con carácter dominante. De aquí resultan las tensiones sociales que se expresan en las luchas históricas y que, en cierto modo, constituyen el tema básico de la historia universal.

Si la oposición entre las fuerzas humanas en crecimiento y la estructura social, oposición que, en este contexto, aparece como motor de la historia, sustituye, como esquema universal de construcción, las investigaciones concretas, o es elevada a categoría de un poder que necesariamente configura el futuro, puede ocurrir que la concepción de la historia que acabamos de indicar se transforme en una metafísica dogmática. Si, no obstante, ella tiene vigencia en cuanto teoría correcta del curso histórico conocido por nosotros —desde luego, subordinada a la problemática gnoseológica de la teoría en general—, entonces constituye una formulación de la experiencia histórica que corresponde al estado actual del conocimiento. Si intentamos determinar su relación con la psicología, en primer lugar se hace manifiesto que, a la inversa de la opinión liberal, esta teoría no es psicológica. En tal sentido, la tesis liberal se veía obligada a explicar la historia a partir del juego recíproco de los individuos —a los que concebía como aislados—, de sus fuerzas psíquicas, constantes en lo esencial, y de sus intereses. Pero si la historia se articula según los diversos modos en los que se consuma el proceso de vida de la sociedad humana, no son las categorías psicológicas sino las económicas las fundamentales para el conocimiento histórico. De ciencia fundamental, la psicología pasa a ser ciencia auxiliar, por cierto indispensable, de la historia. También su contenido se resiente a causa de este cambio de función. En el marco de esta teoría, su objeto pierde uniformidad. No tiene que ocuparse más del hombre en general, sino que, en cada época, debe distinguir, por un lado, todas las fuerzas anímicas que pueden desplegarse en los individuos, las tendencias que están en la base de sus obras manuales e intelectuales y los factores psíquicos que enriquecen el proceso de la vida social e individual, y, por otro, las formas de constitución psíquica, relativamente estáticas, de los individuos, grupos, clases, razas, naciones —es decir, sus caracteres—, determinadas por la respectiva estructura del todo social.

Si bien el objeto de la psicología se halla de tal modo entrelazado con la historia, el papel del individuo no se diluye en

meras funciones de los vínculos económicos. La teoría no niega el significado de las personalidades de alcance histórico-mundial, ni la importancia de la constitución psíquica de los miembros de los diversos grupos sociales. Sabemos que los modos inferiores de producción son suplantados por otros, más diferenciados y que se adaptan mejor a las necesidades de la mayoría; sabemos que esto representa, en cierto modo, el esqueleto de la historia que nos interesa: este conocimiento es la expresión resumida de la actividad humana. Pero de ningún modo niega la iniciativa humana esta afirmación, implícita en tal saber: la cultura depende de la manera en que se lleva a cabo el proceso de vida de una sociedad, es decir, su lucha con la naturaleza; cada parte de esta cultura lleva en sí la marca de aquellas relaciones fundamentales, y, junto con la actividad económica de los hombres, también cambia su conciencia; en efecto, antes que negar la iniciativa humana, esta afirmación quiere proporcionar un conocimiento de las formas y condiciones de su efectividad histórica. Es cierto que en cada caso la actividad humana debe tener como punto de arranque las necesidades vitales tal como fueron configuradas por las generaciones precedentes, pero las energías de los hombres —tanto las que apuntan a mantener las relaciones tal cual existen en la actualidad, como aquellas dirigidas a cambiarlas— tienen características que les son propias, las que han de ser investigadas por la psicología. Ante todo, los conceptos de la teoría económica de la historia se distinguen fundamentalmente de los metafísicos por el hecho de que, si bien intentan reflejar la dinámica histórica en la forma más determinada posible, no pretenden dar una visión definitiva de la totalidad; antes bien, contienen las instrucciones para nuevas investigaciones, cuyos resultados repercuten sobre ella misma.
Esto rige en especial para la psicología. Lo que sostiene la teoría, a saber: que el obrar histórico de hombres y de grupos humanos está determinado por el proceso económico, es algo que solo puede ser entendido en detalle por medio de la aclaración científica de las formas de reacción propias del momento histórico respectivo. En la medida en que no se haya reconocido todavía cómo los cambios estructurales de la vida económica se transforman en cambios de todas las exteriorizaciones de vida de los miembros de los diversos grupos de la sociedad por medio de su constitución psíquica tal como existe en un instante dado, la teoría de que estas exteriorizaciones dependen de aquellos cambios estructurales contiene elementos dogmáticos que perjudican en grado sumo su valor hipotético

para la explicación del presente. Aunque el descubrimiento de las mediaciones psíquicas entre el desarrollo económico y cualquier otro desarrollo cultural deja en pie la afirmación de que a cambios económicos radicales siguen cambios culturales radicales, llegado el caso puede corroborar, no solo una crítica a la concepción de las relaciones funcionales entre ambas series, sino también la sospecha de que el orden de sucesión cambiará o se invertirá en el futuro. En este caso, también debería cambiar la relación jerárquica de la economía y la psicología respecto de la historia; así se muestra, por lo tanto, que la concepción a que nos referimos incluye en la historia tanto el orden de las ciencias, y con ello también sus propias tesis, como los propios instintos del hombre.
Es claro que la situación real, que en la actualidad determina la relación de ambas ciencias, también se refleja en la forma que presenta la psicología. Los hombres mantienen relaciones económicas a las que sus fuerzas y necesidades, en su crecimiento, han dejado atrás, en vez de reemplazarlas por una forma de organización más alta y más racional: esto sólo es posible porque el obrar de los estratos sociales numéricamente significativos no está determinado por el conocimiento sino por una dinámica de impulsos que falsea la conciencia. La raíz de este momento, especialmente importante desde el punto de vista del saber histórico, no está formada en modo alguno por meros manejos ideológicos —tal interpretación correspondería a la antropología racionalista de la Ilustración y a su situación histórica—, sino que la estructura psíquica total de estos grupos —es decir, el carácter de sus miembros— se renueva de continuo en conexión con el papel que representan en el proceso económico. Por consiguiente, la psicología tendrá que penetrar en estos factores psíquicos más profundos, por medio de los cuales la economía determina al hombre; en gran medida será psicología de lo inconsciente. Condicionada en esta forma por las relaciones sociales dadas, es absolutamente imposible emplearla de la misma manera respecto del obrar de los distintos estratos sociales. Cuanto más la acción histórica de los hombres y de los grupos humanos se halla motivada por el conocimiento, tanto menos necesita el historiador recurrir a explicaciones psicológicas. El desprecio que Hegel sentía por la interpretación psicológica de los héroes resulta de este modo justificado. Pero cuanto menos la acción surge del conocimiento de la realidad, e incluso lo contradice, tanto más necesario es descubrir, en el plano psicológico, las fuerzas irracionales que determinan coercitivamente al hombre.

El significado de la psicología como ciencia auxiliar de la historia descansa en que toda forma de la sociedad que haya dominado en el mundo supone un determinado grado de desarrollo de las fuerzas humanas y, por lo tanto, también está condicionada psicológicamente; descansa ante todo en que el funcionamiento de una forma de organización ya existente, y el mantenimiento de la que ya se rehúsa a pervivir, depende, entre otros, de factores psicológicos. Cuando se analiza una determinada época histórica, reviste especial importancia que se reconozcan las fuerzas y disposiciones psíquicas, el carácter y la capacidad de transformación de los miembros de los diversos grupos sociales. Pero no por eso la psicología se convierte en psicología de masas, sino que obtiene sus conocimientos de la investigación de individuos. «El fundamento de la psicología social sigue siendo la psique individual».[7] No hay un alma de las masas ni una conciencia de las masas. El concepto de masa, en sentido vulgar, parece haberse formado a partir de las concentraciones de seres humanos en procesos tumultuosos. Por más que los hombres, en cuanto partes de tales grupos accidentales, reaccionen de una manera característica, la comprensión de esto hay que buscarla en la psique de los miembros individuales que forman los grupos, la cual ciertamente está determinada por el destino de su grupo en la sociedad. La psicología de masas es reemplazada por una diferenciada psicología de grupos, esto es, la exploración de aquellos mecanismos impulsivos que son comunes a los miembros de los grupos importantes dentro del proceso productivo. Ante todo, esta psicología tendrá que investigar hasta dónde la función del individuo en el proceso productivo es determinante de la configuración de sus formas de carácter y de conciencia, y ello por obra de su destino en una familia organizada de tal o cual manera, por la acción de las fuerzas sociales formativas en este lugar del espacio social y también por la forma que tenga su propio trabajo en la vida económica. Habría que investigar cómo llegan a crearse mecanismos psíquicos por cuyo intermedio pueden permanecer latentes aquellas tensiones entre las clases sociales que, sobre la base de la situación económica, tienden a generar conflictos. En buen número de descripciones psicológicas se habla mucho, a propósito de objetos parecidos, del caudillo y de la masa; a ello cabe objetar que la relación significativa en la historia no es tanto el hecho de que una masa desorgani-

7 E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (Manual del método histórico y de filosofía de la historia), 5ª y 6ª ediciones, Leipzig, 1908, pág. 677.

zada siga a un único caudillo, cuanto la confianza de los grupos sociales en la estabilidad y en la necesidad de la jerarquía dada y de los poderes sociales dominantes. La psicología ha observado que «todas las integraciones de la organización social, sea en forma democrática o aristocrática, tienen el efecto de introducir en el cerebro de los miembros de la sociedad, por las vías más seguras y cortas, una finalidad superior, coherente, individual, más pura, menos alterada y más profunda», y que el caudillo de una revuelta, por carecer de una organización tan perfeccionada, nunca puede disponer por completo de su gente, en tanto que el general, por el contrario, casi siempre puede hacerlo.[8] Pero todo este complejo de cuestiones, que contiene, como problema especial, la relación caudillo-masa, necesita aún de una profundización psicológica.[9] El concepto de *habitude* («hábito»), al cual los investigadores franceses asignan una importante función en el tratamiento de cuestiones de psicología social, denota a la perfección el resultado del proceso formativo: el vigor de las disposiciones psíquicas que impulsan a la acción social exigida. Pero se trata de penetrar más profundamente y de comprender el origen de este resultado, su reproducción y su continua adaptación al proceso social cambiante. Esto sólo es posible sobre la base de la experiencia, que cabe obtener en el análisis de las personas individuales.[10]
Entre las normas metodológicas de una psicología fecunda para la ciencia histórica tendrá especial importancia, entre otras, la capacidad de adaptación de los miembros de un grupo social a su situación económica. Por supuesto que los respectivos mecanismos psíquicos, que de continuo posibilitan esta adaptación, se han originado en el curso de la historia, pero tenemos que suponerlos como dados cuando estamos ante una eventual explicación de determinados acontecimientos históricos del presente; entonces constituyen una parte de la psicología de la época actual. A este contexto pertenece, por ejemplo, la capacidad de los hombres para ver el mundo de modo tal que la satisfacción de los intereses, que resultan de la situación económica del propio grupo, se halle en armonía con la esencia de

8 G. Tarde, *L'opinion et la foule* (La opinión y la masa), París, 1922, pág. 172.
9 Un paso importante, más allá de las teorías dominantes en la psicología de masas (Le Bon, McDougall), lo ha dado Freud en su libro *Massenpsychologie und Ich-Analyse* en *Gesammelte Werke*, Francfort, 5ª ed., 1967, vol. XIII. (*Psicología de las masas y análisis del yo*, Buenos Aires, El Ateneo.)
10 En las obras de Erich Fromm se intenta fundar una psicología social sobre bases psicoanalíticas.

las cosas; y de ese modo el mundo mismo resulta fundado en una moral objetiva. Esto de ningún modo debe ocurrir tan racionalmente que aparezca como falseado y mentido. Antes bien, en virtud de su aparato psíquico, los hombres acostumbran enfrentar el mundo, a fin de conocerlo, ya de tal modo que su obrar pueda corresponderse con su deber. Al exponer el tema del «esquematismo», cuyo trabajo consiste esencialmente en la preformación general de nuestras impresiones antes de que ingresen en la conciencia empírica, Kant ha hablado de un arte oculto en las profundidades del alma humana, «cuyos verdaderos mecanismos probablemente nunca consigamos arrancar a la naturaleza para descubrirlos ante nuestros ojos».[11] Por el contrario, ha de ser explicada por la psicología aquella especial preformación que tiene como consecuencia la armonía de la imagen del mundo con el obrar reclamado por la situación económica, y no es imposible que con eso también se decida algo acerca del esquematismo al que alude Kant. Pues su función, traer el mundo a la conciencia de modo tal que después pueda quedar absorbido en las categorías de la ciencia matemático-mecánica de la naturaleza, aparece —y tal cosa es por completo independiente de lo que se decida sobre esta— como un efecto psíquico históricamente condicionado.
La desconfianza que muchos historiadores manifiestan hacia la psicología se nutrió en parte, y justificadamente, en el hecho de que algunos sistemas psicológicos se fundaron en un utilitarismo racionalista. Según este, los hombres obran movidos exclusivamente por consideraciones de utilidad material. Tales representaciones psicológicas han determinado —en el sentido de hipótesis de trabajo, por cierto, pero en forma decisiva— la economía política liberal. Es verdad que, en la sociedad de ciertas épocas, el interés privado desempeña un papel difícil de exagerar. Pero aquello que, en el hombre real y actuante, responde a esta abstracción psicológica —el egoísmo económico— está tan condicionado históricamente y es tan radicalmente variable como la propia situación social para cuya explicación se adujo tal principio. Cuando, en una discusión acerca de la posibilidad de un orden económico no individualista, intervienen argumentos basados en la teoría de la naturaleza egoísta del hombre, ocurre que tanto los partidarios como los detractores de la teoría económica yerran en la medida en que apoyan sus argumentos en la validez universal de un principio

11 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, secc. A, pág. 141. (*Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada.)

tan problemático. Hace ya tiempo la psicología moderna ha reconocido como absurdo el afirmar que los instintos de conservación son naturales en el hombre, y que los llamados factores «centrales» debieran introducirse allí donde los hechos individuales y sociales no se puedan reducir a aquellos de modo evidente. Ni el hombre, y ni probablemente tampoco los animales, se hallan organizados psíquicamente de manera tan individualista que todos sus movimientos impulsivos originarios estén necesariamente referidos al placer directo que proporcionan las satisfacciones materiales. Por ejemplo: los hombres son capaces de experimentar, en la solidaridad con quienes sienten de la misma manera, una dicha que permite soportar los padecimientos y la muerte. Las guerras y revoluciones ofrecen el ejemplo más claro de esto. Movimientos impulsivos no-egoístas se han producido en todos los tiempos; de hecho, ninguna psicología seria niega su existencia, sino que, a lo sumo, por medio de problemáticas explicaciones se intenta reducirlos a motivos individualistas. Contra aquella desfiguración economista de la teoría del hombre, llevada a cabo por corrientes psicológicas y filosóficas, varios sociólogos han ensayado formular sus propias y originales teorías de los impulsos. Pero, en general, estas se caracterizan porque contienen —a diferencia de la psicología utilitarista, que explica todo a partir de un solo punto— grandes cuadros de instintos e impulsos, todos los cuales son considerados innatos, y porque descuidan las relaciones funcionales específicamente psicológicas.[12]

Sea como fuere, las acciones de los hombres no se originan solo en sus tendencias físicas a la autoconservación, ni solo en el instinto sexual directo; también proceden, por ejemplo, de las necesidades que llevan a poner en movimiento las fuerzas agresivas, o de las necesidades de reconocimiento y afirmación de la propia persona, de protección dentro de una colectividad, y de otros movimientos impulsivos. La psicología moderna (Freud) ha mostrado cómo dichas exigencias se distinguen del hambre porque esta requiere una satisfacción directa y constan-

12 En general, la literatura sociológica —aun cuando pretenda mantener radicalmente separadas sociología y psicología, como en la escuela de Durkheim— contiene conocimientos psicológicos más profundos que la psicología académica tradicional. Así, Leopold von Wiese se vuelve contra la carga de tareas específicamente psicológicas que soporta su ciencia, pero se equivoca ciertamente al señalar que el objeto de la psicología está constituido por los solos procesos de conciencia. Sin embargo, sus obras dan testimonio de un saber acerca de los procesos psíquicos más diferenciado que el que suele encontrarse en autores que subordinan la sociología a la psicología.

te, mientras que aquellas se pueden aplazar por mucho tiempo, son moldeables y admiten ser satisfechas por las fantasías. Pero, entre ambas clases de movimientos impulsivos, los inaplazables y los «plásticos», existen conexiones que revisten gran importancia en el curso histórico. La no satisfacción de las necesidades físicas inmediatas puede ser reemplazada, a pesar de su mayor urgencia, en forma parcial y al menos durante algún tiempo, por placeres en otros dominios. En muchas situaciones históricas los *circenses* de cualquier tipo han sustituido en buena medida al *panis*, y el estudio de los mecanismos psicológicos que posibilitan esto, juntamente con su sagaz aplicación al curso histórico concreto por explicar, es una urgente tarea que la psicología tiene que llevar a cabo en el marco de la investigación histórica.
En esta tarea, el principio del determinismo económico sólo causaría perjuicios. Podría darse el caso de que, mediante rodeos teóricos, indujese a reducir a finalidades materiales la participación de los estratos sociales más bajos en acciones colectivas —por ejemplo, en guerras—, de las que aquellos no pueden esperar ninguna mejora inmediata en cuanto a su situación económica. Pero con esto se desconocería la considerable importancia psíquica que tiene para los hombres pertenecer a una unidad colectiva, respetada y poderosa, cuando mediante la educación se les ha instilado el afán de obtener prestigio personal, de escalar posiciones y de gozar de una existencia segura, y la condición social en que se encuentran les impide alcanzar, como individuos, ese orden de valores. Un trabajo satisfactorio y que fomente la autoestima permite soportar con mayor facilidad las privaciones físicas, y la simple conciencia del éxito puede suplir ampliamente el disgusto de un mal alimento. Si al hombre le está vedada esta compensación de una existencia material oprimente, cobra cada vez mayor importancia vital la posibilidad de identificarse, en la fantasía, con una unidad supraindividual que infunde respeto y logra éxitos. Si la psicología nos enseña que la satisfacción de las necesidades que están en la base de esos fenómenos constituye una realidad psíquica, cuya intensidad no tiene por qué ser inferior a la de los goces materiales, ya se ha ganado mucho para la comprensión de una serie de fenómenos histórico-mundiales.
Doy otro ejemplo del papel que cumple la psicología en el marco de la teoría histórica. Los procesos y conflictos diferenciados que ocurren en la conciencia de individuos de constitución refinada, los fenómenos de su conciencia moral, son un pro-

ducto de la división económica del trabajo sólo en la medida en que ellos están relevados de las funciones toscas necesarias para la existencia de la sociedad. A pesar de que la vida de esos hombres, tal como ellos la conducen, depende de la existencia de cárceles y mataderos y del cumplimiento de toda una serie de trabajos, cuya ejecución, en las condiciones dadas, es impensable sin brutalidad, ellos pueden rechazar de sus conciencias estos fenómenos por el hecho de hallarse socialmente alejados de las formas toscas del proceso vital. En consecuencia, su aparato anímico es capaz de reaccionar con tal fineza que un conflicto moral insignificante puede causar las mayores conmociones en la vida de estos seres. Tanto sus mecanismos de represión como sus reacciones conscientes y sus dificultades han de ser comprendidos por la psicología; por el contrario, es económica la condición de su existencia. Lo económico aparece como lo amplio y primario, pero el conocimiento de la condicionalidad en el caso individual, la exploración de los procesos intervinientes y por ello también la comprensión del resultado, dependen del trabajo psicológico.

Pero el rechazo de una psicología vinculada con prejuicios económicos no debe llevar a desconocer el hecho de que la situación económica de los hombres influye hasta en las más finas ramificaciones de su vida anímica. No solo está condicionado económicamente el contenido del aparato psíquico; también lo está la intensidad de sus oscilaciones. Hay circunstancias en las que un contratiempo o una satisfacción insignificantes ocasionan movimientos de ánimo de una intensidad apenas comprensible para el observador. La reducción a un pequeño círculo vital condiciona la correspondiente distribución del amor y del placer, la cual repercute en el carácter e influye en él cualitativamente. Situaciones más propicias en el proceso productivo —por ejemplo, la dirección de grandes industrias— otorgan, por el contrario, una tal visión de conjunto que resultan insignificantes los gozos y las aflicciones que para otros hombres representan grandes agitaciones en su vida. Hay representaciones inherentes a la concepción del mundo y representaciones morales a las que se aferran con rigidez aquellos seres para quienes no son visibles las conexiones sociales; de ese modo, tales representaciones determinan sus vidas; pero ocurre que, desde altas posiciones económicas, se las puede ver en sus condiciones y oscilaciones, con lo cual se disuelve su carácter rígido. Podemos suponer que las diferencias psíquicas congénitas son extremadamente grandes, pero, aun así, la estructura de los intereses básicos, que el propio

destino ha estampado en cada uno desde la niñez, y el horizonte que a cada uno le está señalado por su función en la sociedad, solo permiten un despliegue ininterrumpido de aquellas diferencias originarias en los casos más raros. Antes bien, la posibilidad misma de este despliegue es diversa según sea el estrato social al que pertenezca un ser humano. En primer lugar, la inteligencia y una serie de otras capacidades se desarrollan tanto más fácilmente cuanto menos obstáculos les pone desde el principio la situación vital. Más aún que por el motivo económico consciente, nuestro tiempo se caracteriza por el efecto desconocido de las relaciones económicas sobre la contextura total de la vida.

A Dilthey corresponde el mérito de haber elevado efectivamente las relaciones entre psicología e historia al rango de objeto de discusión filosófica. En el curso de su obra de continuo volvió sobre este problema. Reclamó una psicología nueva, que saliera al encuentro de las necesidades de las ciencias del espíritu y superase los defectos de la psicología académica. Según él, el desarrollo de cada una de las ciencias del espíritu está unido, en particular, a la formación de la psicología; sin el *contexto anímico en el cual se basan sus objetos*, las ciencias del espíritu constituyen «un agregado, un revuelto, pero no un sistema».[13] «Es así», escribe, «y ningún acotamiento de especialidades puede impedirlo; tal como los sistemas de la cultura, la economía, el derecho, la religión, el arte y la ciencia, y tal como la organización externa de la sociedad por medio de los lazos de la familia, los municipios, la Iglesia y el Estado, ha nacido de la totalidad viviente del alma humana, ellos solo pueden ser definitivamente comprendidos a partir de esa totalidad. Los hechos psíquicos constituyen su componente más importante; no se los puede comprender, pues, sin análisis psíquico».[14] Pero si en Dilthey la psicología actúa como ciencia auxiliar de la historia, para él esta misma es, en lo esencial, un medio de lograr el conocimiento del hombre. Para este autor es indiscutible que, en los grandes períodos culturales de la historia, el unitario ser del hombre se despliega según sus diversos aspectos, los cuales se encuentran originariamente en todo ser humano; las personalidades representativas de cada época son las mejores formas de expresión de uno de estos aspectos diferentes. «Razas humanas, naciones, clases sociales,

13 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig y Berlín, 1924, pág. 147 y sigs. (*Obras*, México, Fondo de Cultura Económica.)
14 *Ibid.*

formas profesionales, grados históricos, individualidades: he ahí (...) delimitaciones de las diferencias individuales tal como se dan en la unitaria naturaleza humana»,[15] que se revela en cada época de manera especial.

Por más que la investigación de Dilthey se funde en una psicología que sale al encuentro de las necesidades de la investigación histórica, ha de aparecer como menos correcto el hecho de que afirme que los sistemas culturales de una época tienen como base un contexto anímico unitario y que incluso este contexto anímico, susceptible de ser comprendido en su totalidad, representa un aspecto del ser humano total que sólo se despliega por completo en el desarrollo pleno de la historia. Esta unidad de los sistemas culturales en una época, y de las épocas entre sí, debiera ser esencialmente una unidad espiritual, pues de lo contrario sus exteriorizaciones no podrían ser consideradas comprensibles, accesibles por medio de los métodos de una psicología comprensiva. La psicología que Dilthey reclama es una psicología de la comprensión, y, por lo tanto, en su filosofía la historia se convierte esencialmente en historia del espíritu. Pero, según lo que ya hemos mostrado, ni una época, ni la denominada historia universal, ni tampoco la historia de dominios culturales aislados, pueden llegar a hacerse comprensibles a partir de tal unidad, aun cuando muchos tramos, por ejemplo, de la historia de la filosofía —quizá la serie de los presocráticos—, permitan que se los presente según una sucesión unitaria de pensamientos. En cada caso, los cambios históricos están entrelazados de algún modo con lo anímico y lo espiritual; los individuos, en sus grupos y dentro de los antagonismos sociales condicionados en muchos sentidos, son seres psíquicos y, por consiguiente, también se necesita de la psicología en la investigación histórica; pero sería muy erróneo querer concebir la historia, en cualquier sector que fuere, a partir de la vida anímica unitaria de una naturaleza humana universal.

Usualmente la comprensión de la historia como historia del espíritu va también asociada a la creencia de que el hombre es esencialmente idéntico con lo que él mismo ve, siente y juzga, es decir, en suma, con la conciencia que tiene de sí. Esta confusión de la tarea de quien se dedica a las ciencias del espíritu con la tarea del economista, del sociólogo, del psicólogo, del fisiólogo, etc., se remonta a una tradición idealista, pero constituye un estrechamiento del horizonte histórico, muy di-

15 *Ibid.*, pág. 235.

fícil de armonizar con el estado del conocimiento actual. Lo que vale para los individuos vale también para la humanidad en general: si se quiere saber qué son, no se debe creer en lo que ellos piensan de sí mismos.

Con estas consideraciones no he podido dar a ustedes otra cosa que algunos puntos de vista sobre la cuestión del lugar lógico de la psicología en una teoría de la historia que responda a la situación actual. A pesar de haberse orientado hacia la concepción económica, ella ni siquiera ha podido ser perfilada de manera completa en algún sentido. Sin embargo, la cuestión de hasta dónde la investigación psicológica en sus detalles significa algo para la investigación histórica no carece de importancia, porque los problemas psicológicos son descuidados, por razones de principio, por muchos sociólogos e historiadores y, sobre todo, porque, como consecuencia de ello, en muchas descripciones históricas puede desempeñar un papel inconsciente una psicología primitiva. Además, la psicología posee en el presente cierta significación especial, que, desde luego, puede ser fugaz. Con la aceleración del desarrollo económico cambian tan rápidamente aquellas formas de reacción humana condicionadas en forma directa por la economía —es decir, las costumbres, las modas, las ideas morales y estéticas que resultan inmediatamente de la vida económica—, que ya no les queda más tiempo para consolidarse y llegar a ser verdaderas propiedades de los hombres. Entonces ganan peso dentro de la estructura psíquica los momentos relativamente constantes y, conforme con esto, también gana en valor de conocimiento la psicología general. En períodos más estables parece bastar una mera distinción de tipos sociales de carácter; ahora la psicología tiende a convertirse en la fuente más importante a partir de la cual se pueda llegar a saber algo sobre los modos de ser del hombre. En los momentos críticos, la psique llega a ser más que nunca un momento decisivo, porque los factores económicos ya no pueden resolver sin más la cuestión de si, y en qué sentido, la constitución moral perteneciente al período histórico que concluye es conservada o alterada por los miembros de las distintas clases sociales.

Ni la significación de un problema ni la de una teoría son independientes del estado de la historia y del papel que un ser humano represente en ella. Esto rige también para su concepción económica: puede haber existencias a las cuales la historia muestre otros aspectos, o para las cuales la historia parezca carecer de toda estructuración. Entonces es difícil lograr acuerdo en estas cuestiones, y no solo a causa de la diferencia de los

intereses materiales, sino también porque los intereses materiales empujan en direcciones diversas bajo un paralelismo aparente. Pero tal cosa concierne a la dificultad de la comprensión, no a la unidad de la verdad. Cualquiera que sea la diferencia de los intereses, el momento subjetivo en el conocimiento humano no es el capricho de los hombres, sino aquella parte de sus aptitudes, de su educación, de su trabajo, en suma: de la propia historia de cada uno, que ha de ser comprendida en conexión con la historia de la sociedad.

Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales [1]

(1933)

Que la pregunta por la previsión (*prévision*) en sociología se tome como base en este debate es ciertamente una buena idea; esa pregunta, en efecto, manifiesta con claridad que también la sociología participa de la crisis universal de la cultura. La posibilidad de prever es la piedra de toque para cualquier ciencia de lo real. La opinión según la cual, en la presente situación histórica, tantas energías como las que se consagran a la sociología favorecen una empresa que solo puede contribuir a ordenar racionalmente el pasado mas no a configurar el futuro, necesariamente debería tener el mismo significado que un juicio desfavorable con respecto a todos estos esfuerzos científicos.

Si no he entendido mal, tampoco en las tesis presentadas se niega la posibilidad básica de pronosticar; incluso toda una serie de participantes en este congreso ha señalado fenómenos concretos, en relación con los cuales pueden realizarse pronósticos, según su opinión, con un grado de probabilidad bastante elevado. Sin embargo, me parece que la concepción predominante se caracteriza más por una reserva escéptica que por aquella confianza en sí misma que animó a la ciencia moderna en sus comienzos; incluso en la mayor parte de las respuestas positivas se otorga un peso más considerable a las limitaciones del alcance y el grado de seguridad de la *prévision*, que a su confiabilidad.

Se puede comprender fácilmente esta cautela si se tienen en cuenta las experiencias hechas por la sociología, y hasta por la economía política, en las últimas décadas y, en especial, en los últimos años: las construcciones categoriales, sistemáticas, propias de los sistemas modernos, y elaboradas con tanto refinamiento, en ocasiones fueron aplicadas directamente a la realidad en desarrollo, demostrándose, en muchos casos, que sociólogos y economistas apenas podían aventajar en este punto a

1 Versión ampliada de una comunicación presentada en el undécimo Congreso Internacional de Sociología, Ginebra, octubre de 1933.

la conciencia común. Con frecuencia ocurrió incluso lo contrario: grupos humanos que basaban sus opiniones en un fundamento por completo diferente del de la sociología y de la economía política predominantes, y que, en general, mostraban hacia estas la más terminante oposición, acertaron en sus juicios, en tanto los especialistas fracasaban. Por esta razón, no es de extrañar que muchos de ustedes se inclinen más a limitar con cautelosa actitud la posibilidad de formular enunciados con respecto al futuro que a declararse partidarios de determinadas teorías.

Frente a esto yo quisiera insistir aquí en que también hoy la meta de la ciencia es el conocimiento de procesos a los cuales está necesariamente ligada la dimensión del futuro. Justamente, frente al estado de ánimo que he señalado, puede no ser totalmente inútil destacar claramente lo positivo, en contra de los escrúpulos escépticos. Ha de mostrarse que la *prévision* no constituye una excepción respecto de la mayoría de las categorías lógicas y epistemológicas: su carácter, el sentido de su aplicación, sus posibilidades, el grado de probabilidad que ha de alcanzar, no dependen solo del tino y la habilidad de los sociólogos, sino también de la estructura de las relaciones sociales de su época. Un tratamiento no histórico del problema del pronóstico ha supuesto una relación estática entre la ciencia y su objeto; en este caso, entre la teoría sociológica y los procesos sociales. Pero esta opinión hace tiempo que ha sido superada en la filosofía contemporánea; la filosofía incluso ha rechazado la doctrina más general del carácter no histórico de la oposición entre sujeto y objeto, reconociendo que aun estos dos polos del acto de conocimiento están insertos, en sus relaciones dinámicas, en el proceso histórico. La determinación del futuro, posible en cada caso —determinación que, repito, pertenece por completo a las intenciones de una teoría científica de la sociedad—, depende, por lo tanto, del desarrollo de las relaciones sociales globales.

Para aclarar esto con pocas palabras parto de la distinción que el secretario de este congreso, profesor Duprat, ha hecho en su *Introduction à l'étude de la prévision sociologique*: [2] la distinción entre *prévision* y *prédiction*, entre previsión y predicción. La ciencia de la naturaleza conoce ambos tipos de juicios: tanto la *prévision*, que se relaciona con «tipos abstractos», como la *prédiction*, que se relaciona con «hechos o acontecimien-

2 Duprat, «Introduction à l'étude de la prévision sociologique», *Revue Internationale de Sociologie*, n°s 3-4, 1932.

tos concretos». Una teoría que quisiera afirmar que la ciencia moderna solo puede llevar en este sentido a *prévisions* y no a *prédictions* —y así se podría entender fácilmente el artículo citado— cometería de hecho un error. A lo que en última instancia aspiran las ciencias de la naturaleza, como toda ciencia en general, es justamente a lograr *prédictions*. Los «tipos abstractos», en el sentido de la *prévision*, son leyes y como tales tienen siempre, de acuerdo con su sentido, una forma condicional. Dicen que siempre que se den en la realidad determinadas condiciones, deben sobrevenir determinados eventos. Así, es una *prévision* científico-natural que el oro siempre se disuelve cuando se lo sumerge en agua regia y no, por ejemplo, cuando se lo sumerge en ácido sulfúrico diluido; otras *prévisions* se refieren a relaciones, por ejemplo: que en ciertas clases de hierro aparecen variaciones de forma si una fuerza de determinada magnitud actúa sobre él. Estos enunciados apodícticos y seguros son ciertamente meras *prévisions*, pues no anuncian absolutamente nada acerca de cuándo hayan de darse las condiciones exigidas, ni si ellas han de darse. En esto estoy de acuerdo con el señor Duprat.

Pero de ello no puedo extraer la conclusión de que, por esta razón, los pronósticos concretos para el futuro, tal como, por ejemplo, Marx ha intentado hacerlos, debieran ser casi imposibles, y en todo caso de ínfimo valor científico. Las leyes no son la meta de la actividad científica, sino solo medios; en última instancia, siempre lo que importa es pasar de las abstractas fórmulas de las leyes a los juicios concretos de existencia, y en todo el dominio de la ciencia de la naturaleza estos no solo se extienden al pasado o al presente, sino que también lo hacen siempre hacia el futuro. Así los enunciados hipotéticos de los ejemplos citados solo alcanzan su real significación cuando, en un caso determinado, ante una sustancia dada, se enuncia: «Esto es *oro*». Pero entonces esta proposición incluye necesariamente —y de qué otro modo sería conocida como tal la citada ley hipotética— la afirmación de que este trozo de metal no se disuelve realmente en ácido sulfúrico diluido y en cambio lo hace en agua regia. El experimentador, en el anfiteatro, hace la *prédiction*: «Ahora sumerjo este trozo amarillo en este ácido; no se va a disolver; ahora lo sumerjo en este otro ácido, y se disolverá». El enunciado universal, ya citado, acerca del cambio de forma que sobreviene en el hierro siempre que actúen determinadas fuerzas, también constituye el supuesto para una *prédiction*. Se manifiesta, por ejemplo, en la tranquilidad del maquinista que hace bramar la locomotora de

su tren rápido al pasar por un nuevo puente, sabiendo que «el puente *no* se va a quebrar, pues está hecho de una determinada clase de hierro, y esta resistió cargas mucho mayores». En la ciencia de la naturaleza, incluso en toda la ciencia, importan, como se ha dicho, los juicios de existencia de este tipo. Ellos siempre contienen proposiciones sobre *todas* las dimensiones del tiempo. Con la simple verificación acerca de cosas de la naturaleza se da simultáneamente una *prédiction*. «Esto es una tiza» quiere decir: marcará líneas sobre esta pizarra negra. «Esta es una cereza» quiere decir: podrás comerla. «El termómetro baja a menos de cero grado» quiere decir al mismo tiempo: el agua se congelará. El presente, el pasado y el futuro del objeto sobre el que se juzga son aludidos en todo enunciado, incluso porque no necesariamente los escorzos de la percepción coinciden con la estructura temporal del acontecer percibido. Es cierto que en el paso de las fórmulas abstractas de las leyes a enunciados concretos sobre cosas reales perdemos la certeza absoluta. Se puede mostrar que aquel trozo de metal amarillo de ningún modo ha sido oro, que el puente puede romperse porque el material de hierro no ha sido el adecuado; que lo que parecía cereza puede haber sido un fruto de la belladona, y aun el agua, a consecuencia de cambios atmosféricos, podría conservar su estado líquido con temperaturas un poco menores que cero grado. Esto es absolutamente cierto, pero aquí me he propuesto señalar que el sentido de los enunciados abstractos debe realizarse en los enunciados concretos; que el sentido de toda *prévision* debe realizarse en las *prédictions*. Si el significado de las abstracciones no puede ser controlado, y eventualmente modificado, por su continua aplicación práctica, ellas necesariamente deben extrañarse de la realidad y por fin volverse no solo inútiles, sino incluso falsas.

La aplicación de esto a la sociología es inmediata. El enunciado según el cual en una economía de mercado libre deben producirse necesariamente crisis, y, con la misma necesidad, monopolios que agudizan aún más las crisis, es una *prévision*. Opinar que estas condiciones se dan en el presente, que vivimos en una economía que tiene esos caracteres, es algo que ya contiene la *prédiction* de que, aun cuando las crisis se interrumpan temporariamente, no es posible atenuarlas a largo plazo. Esto representa un pronóstico histórico sobre la autonegación de la economía liberal y el agravamiento de los antagonismos sociales. No es esta teoría lo que aquí se discute; con esta referencia solo he querido mostrar cómo también en la sociología ambos tipos de juicio, *prévision* y *prédiction*, se implican mu-

tuamente. La *prévision hipotética*, es decir, la teoría —en este caso la doctrina de la relación entre formas de economía y crisis—, depende, según su sentido y su contenido de verdad, de su cumplimiento histórico, así como, a la inversa, ella misma determina nuestras percepciones, nuestros concretos juicios de existencia, nuestros actos prácticos en general.
No obstante, espero que haya una serie de objeciones de principio a la forma en que he aplicado mi razonamiento metodológico a la sociología. Solo quisiera poner de relieve algunas y responderlas. ¿No es que en mis ejemplos científico-naturales la posibilidad de *prédictions* solo se realiza porque quien formula el enunciado está en condiciones de producir las condiciones necesarias para la eficacia de la ley misma? Solo en cuanto el químico está decidido a sumergir efectivamente el oro en agua regia, puede predecir que de hecho va a diluirse; solo en cuanto realmente quiero escribir con la tiza, tiene validez mi predicción acerca de las líneas blancas que habrá en el pizarrón. Dicho con otras palabras: la *prédiction* en la naturaleza se relaciona con el experimento deliberado, y puesto que en la sociología no hay experimentos, ella no debe contener enunciados de este tipo. Ahora bien: creo que ustedes habrán reparado en que la objeción solo concierne a casos especiales y no al principio. El maquinista que va en su locomotora, en pleno viaje, no hace experimento alguno, pues las fuerzas naturales ya no están de tal modo en su poder que él pudiera detener el tren ante el puente; sin embargo, puede afirmar: «el puente no se va a romper». Y el agua en la naturaleza se congela al llegar el frío a un determinado grado sin que nosotros intervengamos para nada. No; hay amplias regiones del conocimiento en las cuales no podemos decir simplemente: «en el caso de que estas condiciones se den, ocurrirá tal cosa»; hemos de decir, antes bien: «estas condiciones se dan ahora y por eso ocurre el acontecimiento esperado, sin que nuestra voluntad misma se halle en juego». Desde el punto de vista puramente lógico, esta objeción es, pues, insignificante.
Sin embargo, la sociología ha de tomarla en cuenta. Por cierto que es falso que la *prédiction* solo sea posible cuando la aparición de las condiciones necesarias depende de quien predice, pero la predicción será, sin embargo, tanto más probable cuanto más las relaciones condicionantes dependan de la voluntad de los hombres, es decir, cuanto más el efecto predicho no sea producto de la ciega naturaleza sino efecto de decisiones racionales. El hecho de que la sociología se ocupe de procesos sociales podría inducir a creer que sus predicciones debieran

ser más acertadas que las de cualquier otra ciencia, pues la sociedad está compuesta por hombres que actúan. A partir de consideraciones parecidas, Giambattista Vico, en oposición a Descartes y su escuela, calificó a la historia como auténtica ciencia. Si desde entonces hemos llegado a comprender que sobre la sociedad presente es más difícil hacer predicciones que sobre la naturaleza extrahumana, esto en principio no prueba que Vico estuviera equivocado. Antes bien, estas predicciones son tan imperfectas porque los procesos sociales todavía en modo alguno son los productos de la libertad humana, sino que son resultantes naturales del ciego actuar de fuerzas antagónicas. La forma en que nuestra sociedad mantiene y renueva su vida se parece más al funcionamiento de un mecanismo natural que a un actuar plenamente determinado por sus fines. El sociólogo se encuentra frente a ella como frente a un acontecer esencialmente extraño. Este lo afecta, el sociólogo de algún modo participa en él, pero su tarea consiste en aprehenderlo, anotarlo, describirlo y, si es posible, explicarlo. Los procesos sociales son producidos sin duda merced a la intervención de personas; empero, son experimentados como un acontecer fatal, separado de estas. Buenas y malas coyunturas, guerra, paz, revoluciones, períodos de estabilidad, aparecen a los hombres como acontecimientos naturales también independientes, como el buen y el mal tiempo, los terremotos y las epidemias. Se debe intentar explicarlos; predecirlos, sin embargo, es algo que con razón se considera extremadamente osado.
Esta situación no es eterna ni tampoco adecuada al actual grado de desarrollo de las fuerzas humanas. En la actualidad se presentan los planteamientos más diversos tendientes a subordinar los procesos sociales a la planificación humana. Tal vez más tarde se vea a esta época como el tránsito desde un funcionamiento meramente natural, y por ello defectuoso, del aparato social, hacia una cooperación consciente de las fuerzas sociales. En todo caso ustedes estarán de acuerdo conmigo en que el hecho de que los acontecimientos sociales no dependan de una voluntad unitaria no tiene por qué ser inmutable, sino que está fundado en las particularidades estructurales de la actual situación social. Incluso se puede —en relación con nuestro problema— formular la ley siguiente: Con el cambio creciente de esta estructura, en el sentido de una organización y un planeamiento más unitarios, las predicciones alcanzarán también un grado más alto de seguridad. Cuanto más la vida social pierde el carácter del ciego acontecer natural y la sociedad toma medidas que la llevan a constituirse como sujeto ra-

cional, con tanta mayor certeza se pueden también predecir los procesos sociales. La inseguridad actual de los juicios sociológicos sobre el futuro sólo es un reflejo de la actual inseguridad social.

Así, pues, la posibilidad de la *prédiction* no depende exclusivamente del refinamiento de los métodos y de la sagacidad de los sociólogos; depende también del desarrollo de su objeto: de las modificaciones estructurales de la sociedad misma. Muy lejos de que la *prédiction* sea posible y necesariamente más fácil en el dominio de la naturaleza extrahumana que en el de la sociedad, ella se vuelve tanto más fácil cuanto menos está subordinado su objeto a la mera naturaleza y más lo está a la libertad humana. Pues la verdadera libertad humana no se puede comparar con lo absoluto incondicionado ni con el mero capricho, sino que es idéntica con el dominio sobre la naturaleza, en nosotros y fuera de nosotros, merced a la decisión racional. Conseguir que este estado llegue a ser lo característico de la sociedad es la tarea, no solo del sociólogo, sino de todas las fuerzas progresistas de la humanidad. Y así el esfuerzo del sociólogo por llegar a una *prédiction* más exacta se trueca en la lucha política hacia la realización de una sociedad racional.

Observaciones sobre la antropología filosófica

(1935)

Hay quienes piensan que cada época expresa un aspecto del ser humano, o incluso que la historia como un todo revela dicho ser; esta opinión nace de una forma de ver las cosas de la que puede decirse que exagera lo armónico. Sin duda que los individuos pertenecientes a una época determinada suelen dar muestras de ciertas semejanzas en su constitución psíquica, lo cual hace posible que se establezcan tipos. Se puede hablar con razón del ciudadano ateniense del siglo v o del *grand-seigneur* francés del *ancien régime.* Sin embargo, cada uno de dichos tipos no caracteriza sino a grupos particularizados dentro de la sociedad.

En Grecia no había únicamente ciudadanos sino también esclavos, y en Francia no solo había *grandseigneurs*, sino también campesinos, burgueses y proletariado urbano. El ser de los miembros de cada una de estas clases servía de fundamento a las formas sociales tanto como el ser de los otros. Hay, desde luego, monumentos culturales aislados que proceden exclusivamente de ciertos y determinados grupos, pero incluso en estos casos el contenido de tales monumentos está condicionado por la historia de las tensiones y las oposiciones entre clases. A la simetría y a la bella naturalidad de las estatuas griegas que representan adolescentes les pertenece tanto la libertad para llevar una vida heroica como la otra libertad: la de estar a salvo del trabajo oprimente y de la miseria. Es imposible comprender los productos culturales sin referirse a la dinámica de estas oposiciones.

Pero no es solo la relación entre los grupos, característica en cada caso, lo que prohíbe inferir la existencia de una constitución humana unitaria como fundamento de una época. Las investigaciones realizadas acerca de los períodos de la historia europea muestran que cuando persisten antiguas formas de la existencia económica en una nueva forma de producción, también subsisten antiguas representaciones y formas de reacción psíquicas. Si la ciencia actual no se decide a incluir ciertas personas y ciertos procesos históricos entre los pertenecientes a

la Edad Media o al mundo burgués, esto tiene su origen en el hecho de que en el Renacimiento, y aun en el siglo XVII, solo pocos grupos —e incluso en estos, algunos rasgos aislados de sus vidas— se han mostrado ulteriormente como en el punto de partida de las nuevas relaciones; grandes masas populares seguían existiendo, tanto en el aspecto material cuanto, y más aún, en el espiritual, dentro de antiguas formas de vida, mientras que su desesperada existencia y sus deplorables condiciones anímicas representaban un papel decisivo en los nuevos desarrollos.

Es verdad que los hombres se asemejan unos a otros tanto dentro de su época como en toda la historia. No solo comparten determinadas necesidades prácticas, sino que también coinciden en particularidades del sentir y del creer. En efecto, las representaciones morales y religiosas suelen ser provechosas para los grupos sociales en formas muy diversas y, por consiguiente, también cumplen funciones muy distintas en la economía psíquica de sus miembros; las ideas de Dios y de la eternidad pueden servir para justificar sentimientos de culpa o para que brille la esperanza en medio de una vida miserable. En lo superficial, sin embargo, ellas parecen gozar del mismo reconocimiento. Pero estas semejanzas entre los distintos grupos no se fundan en una esencia humana unitaria. El proceso de la vida social, en el que se originan, reúne factores humanos y extrahumanos; en modo alguno es una mera representación o expresión del hombre en cuanto tal, sino una continua lucha entre hombres determinados y la naturaleza. Además, el carácter de cada individuo integrante de un grupo no se funda sólo en la dinámica implantada en él en cuanto es este ser humano; también se funda en las circunstancias típicas y especiales de su destino dentro de la sociedad. Las relaciones de los grupos sociales entre sí se originan en las cambiantes constelaciones que median entre sociedad y naturaleza, convirtiéndose en determinantes respecto de la condición de los individuos, la cual repercute a su vez sobre la estructura social. De tal modo, las cualidades humanas están continuamente influidas y trastornadas por las situaciones más diversas. Aun cuando haya rasgos humanos que persistan, cabe considerar esto como el resultado de procesos renovados en los cuales están incluidos los individuos, no como exteriorización del hombre en sí y para sí. Además, se originan también nuevas formas de conducta y nuevos caracteres, los que en modo alguno existían al comienzo. Max Scheler propuso que la tarea de la antropología consistiese en mostrar con precisión cómo de una «estructura fun-

damental del ser humano (...) provienen *todos* los monopolios, producciones y obras específicos del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, la herramienta, el arma, las ideas del derecho y de la injusticia, el Estado, el mando, las funciones representativas del arte, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la sociabilidad».[1] Esta tarea es imposible. Por mucho que pueda aceptar el devenir y el cambio en la idea del hombre, esta forma de plantear los problemas supone una rígida jerarquía conceptual; contradice el carácter dialéctico del acontecer con el cual está entretejida en todo tiempo la estructura fundamental del ser de grupos e individuos, y en el mejor de los casos puede llevar a esbozar modelos en el sentido de los sistemas de las ciencias de la naturaleza.

No hay una fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza. Si bien de ningún modo puede considerarse la historia como despliegue de una esencia humana unitaria, sería igualmente ingenua la fórmula fatalista inversa, a saber: que el curso de las cosas está dominado por una necesidad independiente de los hombres. La dependencia no está estructurada unilateralmente ni siempre de la misma manera. Antes bien, el desarrollo social implica que personalidades y grupos aislados estén mejor preparados que otros —que en su pensar y obrar son particulares funciones de las circunstancias dadas— para cambiar y configurar las condiciones. La acción histórica consciente está, desde luego, unida según el momento y el contenido a determinados supuestos, pero esto ocurre en forma diferente de los modos de reaccionar inhibidos por la situación social dada, y de la existencia que depende por completo del orden establecido. Cuanto más es esta lo que está en cuestión, tanto más la psicología de los mecanismos inconscientes constituye la forma de explicación adecuada. Cuanto mayor es la independencia, respecto de la autoridad del orden establecido, con la que se producen las acciones históricas; cuanto más estas se fundan en una verdadera teoría, tanto más suficiente es la directa comprensión de los motivos. El objeto adecuado de una psicología profunda, social, no está constituido por la actividad racional y liberadora de hombres formados en lo teórico, sino por la obstinación y perplejidad de grupos rezagados.

La moderna antropología filosófica brota de aquella misma

1 M. Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, en *Mensch und Erde* (La posición privilegiada del hombre, en Hombre y tierra), Darmstadt, 1927, pág. 246.

necesidad que la filosofía idealista de la época burguesa busca satisfacer desde el principio: tras el colapso de los ordenamientos medievales, ante todo de la tradición como autoridad incondicionada, establecer nuevos principios absolutos a partir de los cuales la acción obtenga su justificativo. Esta aplicación del pensamiento a proyectar nexos conceptuales, y a fundar a partir de ellos toda la vida humana con pleno sentido, pertenece al número de los objetivos más importantes de la filosofía idealista; también forma parte de estos objetivos el esfuerzo espiritual por armonizar el destino de cada individuo y de toda la humanidad con una destinación eterna. Ante todo, la filosofía idealista está condicionada por la contradictoria circunstancia de que en la nueva época se proclama la independencia espiritual y personal del hombre, sin que, empero, se haya llevado a cabo el supuesto necesario para la autonomía: el trabajo solidario de la sociedad dirigido por la razón. Entre las condiciones presentes tenemos que, por una parte, la producción y la reproducción de la vida social no se destacan como motor del trabajo humano y de la forma en que este se realiza. El mecanismo económico repercute ciegamente y, por eso, cual un dominante poder de la naturaleza. La necesidad de las formas en que se renueva y desarrolla la sociedad y en que acontece la total existencia de los individuos permanece en las sombras. Por otra parte, estos individuos han aprendido a pedir fundamentos para las formas de vida social que ellos, merced a sus acciones cotidianas, pueden mantener y, llegado el caso, proteger; es decir, para la división de las funciones en el trabajo, para la índole de los bienes producidos, para las relaciones de propiedad, las formas jurídicas y las relaciones de los Estados. Quieren saber por qué deben actuar de este y no de otro modo, y exigen pautas para ello. La filosofía busca combatir esta perplejidad mediante una donación metafísica de sentido. En vez de satisfacer la exigencia de los individuos de encontrar un sentido para la acción, cosa que se lograría descubriendo las contradicciones sociales e indicando su superación práctica, la filosofía transfigura el presente al elegir como tema la posibilidad de la vida «auténtica», o aun de la muerte «auténtica», y al emprender la tarea de dar a la existencia una significación más profunda.

La superación del conflicto entre el pensamiento racional progresista y la ciega reproducción de la vida social supone el conocimiento de las desproporciones entre las necesidades y fuerzas de la sociedad, por una parte, y su total organización técnico-laboral y cultural, por otra. De esta tensión creciente re-

sulta la específica penuria de la actualidad y la lucha por su eliminación. La meta de esta lucha es la adaptación de la vida social a las necesidades de la mayoría, una forma social en que los hombres organicen conscientemente su trabajo al servicio de sus propios intereses y objetivos, y lo armonicen con estos siempre de nuevo. Solo puede fundar la existencia individual el carácter diáfano y racional de la relación que media entre la acción del individuo y la vida de la sociedad. La racionalidad de esta relación es el único sentido del trabajo. Cuando ella se haya realizado, y en lugar de una multiplicidad de actos individuales, libres en apariencia, sobrevenga una sociedad que conscientemente busque proteger y desplegar su vida contra el poder amenazador de la naturaleza, esta actividad de los hombres libres no podrá, por su parte, ser fundada con más profundidad. En cuanto resultado deseado del trabajo común de los individuos, la vida de la sociedad no se funda en el libre reconocimiento de una destinación eterna y no cumple sentido alguno. Los hombres satisfacen sus cambiantes necesidades y deseos y se defienden de la muerte, no porque crean que con ello obedecen a un imperativo absoluto, sino porque persisten el anhelo de felicidad y el horror a la muerte. La representación de un poder protector que se halla fuera de la humanidad desaparecerá en el futuro. En cuanto lo que intervenga en las relaciones de los hombres ya no sea la fe en este consuelo sino la conciencia de su abandono, tales relaciones llegarán a ser directas. Cuando la relación de los hombres con su trabajo sea reconocida y configurada como la propia relación que hay entre ellos, los mandamientos morales estarán «superados». El supuesto de tales mandamientos fue la disociación de los intereses dentro de la sociedad tal como se ha dado hasta el presente. Esto no debe entenderse como si la inquietud acerca de la finitud de los individuos y de la humanidad hubiese perdido su fundamento, sino que, hasta donde de ella broten energías, estas ya no se dirigen hacia la metafísica, este simulacro intelectual de la seguridad, sino que desembocan en la lucha social práctica por la verdadera seguridad ante la miseria y la muerte. Pero el desconsuelo, que todavía queda como un resto, se mantiene como lo que es y no se deja engañar más por sistema alguno. En el inútil empleo del pensamiento para establecer imperativos absolutos, dominante en la filosofía europea desde la duda de Descartes, se manifiesta la específica perplejidad de la época burguesa.

La moderna antropología filosófica forma parte de los últimos intentos de encontrar una norma que otorgue sentido a la vida

del individuo en el mundo, tal como ella es ahora. Después que la revelación religiosa perdió su autoridad y después que la deducción de principios morales, como era habitual desde el siglo XVII hasta el neokantismo, se mostró como vana, en la metafísica se buscó poner la imagen verdadera del hombre como meta de la acción. No solo las doctrinas de contenido determinado, que directamente proclaman una conducta humana —por ejemplo: la consagración al pueblo y a la nación— como la única forma verdadera del ser del hombre, sino también aquellas determinaciones más liberales de la esencia humana, que no prescriben dirección alguna a la actividad y, por ello, admiten el «riesgo» en la idea de la acción, colocan las energías espirituales, sea en la forma de la intuición o de la interpretación, al servicio de un justificativo y de una garantía de orden más elevado, que a la vez son imposibles e inducen a confusión. No es de especial importancia que una imagen determinada también se dibuje realmente como meta. La antropología se distingue de la utopía como una interpretación profunda del presente se distingue de la unívoca voluntad de un futuro más feliz, voluntad que está segura del punto de arribo, pero que no sabe con certeza el camino que lleva a él. En la antropología es posible adjudicar a la acción, en forma totalmente genérica, un sentido, en tanto, por ejemplo, el mismo devenir «del» hombre en la historia aparece como su destinación. Esta filosofía aspira a la «seguridad, si todavía ello cabe en la que hace posible el riesgo y empuja hacia él».[2] «Justamente, la absoluta inseguridad tiene que paralizar al hombre (...) Pero esta misma parálisis es una consecuencia de que este hombre ya no es capaz de comprenderse a sí mismo de modo tal que de ello resulte para él un sentido unitario, comprensivo, y una destinación total por la cual uno puede y debe arriesgarse».[3] Con esto Landsberg caracteriza de hecho el impulso consciente de todo el movimiento filosófico del que provienen la antropología moderna y la filosofía existencial. El deseo de fundar la acción en firmes intuiciones de esencias es lo que ha motivado a la fenomenología desde su origen.
En esto, ella se opone a la teoría de la sociedad. A juicio de esta, tanto la expresión de los fines próximos como la representación de los más lejanos se desarrolla en continuo nexo con el conocimiento, y no obstante este no funda ningún sen-

2 Cf. la obra representativa de P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (Introducción a la antropología filosófica), Francfort, 1934, pág. 29 y sigs.
3 *Ibid.*

tido ni destinación eternos. Antes bien, en las representaciones que los hombres se forjan de las metas operan sus respectivas necesidades, las cuales no tienen como fundamento una intuición, antes bien, tienen por causa la penuria. No se las puede introducir dentro de un contexto glorificador. Una teoría sin ilusiones solo negativamente habla de la destinación de lo humano y muestra la contradicción entre las condiciones de la existencia realmente dadas y todo lo que la gran filosofía ha proclamado como aquella destinación. En relación con esto, el despliegue de las fuerzas humanas, que hoy se marchitan, es un motivo que se remonta al humanismo del Renacimiento y aún más atrás, pero no es necesario que este motivo cobre el carácter místico de un imperativo absoluto. La voluntad, que le es inherente, de realizar una forma mejor de sociedad, encuentra no pocos estímulos en las circunstancias actuales. Ante esto se plantea la cuestión siguiente: si tal voluntad es o no acorde con una presunta destinación del hombre; si, en un sentido absoluto, es mejor o peor que su opuesto. Ahora bien, esta cuestión solo es pertinente si supone un dios. Cuando Scheler, el fundador de la moderna antropología filosófica, hacia el final de su vida comenzó a negar este «supuesto teísta (...) "de un Dios personal, todopoderoso en su espiritualidad"»,[4] debió, en consecuencia, declarar imposible el ser absoluto en cuanto medio para «sostener al hombre».[5] Pero con esto rechazó el motor más fuerte de la metafísica. Este paso lleva hacia una teoría materialista. No niega el ser objetivo, pero sí un sentido absoluto, el cual de hecho, y sea donde fuere, no puede ser separado de aquel supuesto teísta, a pesar de todas las filosofías de la vida y de otras corrientes panteístas del presente. Hay una teoría, originada en la Ilustración antigua y en la Ilustración francesa, que, en oposición al modo de consideración idealista, no atribuye sentido al mundo. Ahora bien, esta teoría también tiene sus secuelas para la conciencia que brota de ella. Quien la acepta no pone en relación la praxis de vida ligada a ella con ningún ser eterno y espiritual. Considera vana la esperanza de que algo supere el tiempo y el espacio. Si todo va bien, generaciones posteriores recordarán a los mártires de la causa de la libertad, pero para estos combatientes del pasado tal cosa significará, según la propia convicción, lo mismo que para los trescientos caídos de Leónidas significó el que aquel llegara realmente a Esparta y anunciase que los ha-

4 M. Scheler, *op. cit.*, pág. 251.
5 *Ibid.*, pág. 254.

bía visto tendidos, tal como la ley lo ordenaba, vale decir: nada. Sin embargo, este saber en modo alguno proporciona a la acción de los combatientes un horizonte más estrecho. La idea de configurar la existencia de otros individuos de manera más libre y feliz siempre tuvo el poder de acrecentar la entereza del ser humano. En la medida en que los fines que determinan su vida no desaparecen con él, sino que se perpetúan en el curso futuro de la sociedad, el hombre puede esperar que su muerte no señale a la vez la extinción de su voluntad. El esfuerzo por desplegarla no lo ha restringido a su individualidad, sino que lo ha colocado dentro del desarrollo de la humanidad, y por eso el final no le parece solo aniquilación; no depende exclusivamente de su existencia personal alcanzar sus fines. Puede ser independiente y valeroso.

Esta entereza aventaja a otras formas del ánimo porque se muestra acorde con la verdad hoy alcanzable. No obstante, la mera fe puede proporcionar una tranquilidad igualmente profunda. Quienes profesan una religión tienen sobre el más allá —o incluso sobre un fundamento divino, inagotable, de la vida— visiones que dan mayor fortaleza aún. Pero el discípulo de la Ilustración está convencido de que también las generaciones futuras, por las que lucha, son irrevocablemente pasajeras, y de que en definitiva la nada siempre vence sobre la alegría. Ciertamente lo anima la representación de una forma más alta de sociedad y de una existencia más luminosa para todos los hombres. Pero el fundamento por el cual prefiere entregarse abnegadamente, y no adaptarse a la realidad del orden establecido ni hacer carrera en él, no es un mandamiento, no es una voz interior plena de promesas, sino su mero deseo y su placer, que también se extinguirán. Puede aparecer como una espléndida meta el que durante cierto tiempo los hombres vivan sobre esta tierra un poco más felices y con un poco más de sabiduría que en las circunstancias sangrientas e imbecilizantes que suelen caracterizar el fin de las formas de la vida social. Pero, finalmente, también perecerán aquellas generaciones postreras, y la tierra continuará girando en su órbita como si nada hubiese ocurrido. Se suele calificar esto de escepticismo y de nihilismo; en realidad, la conciencia y el actuar sinceros comienzan justamente allí donde esta verdad prevalece y los hombres se aferran a ella.

El antagonismo entre la filosofía antropológica y el materialismo de ningún modo concierne al principio del reconocimiento de objetivos; sin embargo, el materialismo entiende la estructura de toda teoría, sobre todo de la suya propia, como

dependiente de determinados intereses y valoraciones. Según el materialismo, son incompatibles la obligación incondicionada de la ciencia para con la verdad y su presunta neutralidad respecto de los valores, en tanto que para el positivismo actual ambas se confunden. Forma parte de la autocomprensión de una doctrina el reflexionar sobre lo siguiente: aun en los actos de generalización que la condujeron a sus conceptos fundamentales, y con mayor razón en los pasos singulares que llevan a comprender un transcurso concreto, se expresa la situación de vida, es decir, ciertos intereses, y estos determinan la dirección de los pensamientos. De lo contrario, ya puede la teoría sacar a luz resultados valiosos y satisfacer un fin inmediato; carecerá de verdad filosófica. Esta exige que en los pensamientos tenga su lugar la conciencia del papel social que les es propio, porque lo que ellos sean solo resulta comprensible a partir de la realidad en la que son significativos. La verdad filosófica exige claridad sobre el contexto histórico en el cual está incluida una construcción intelectual, y para esto es necesaria la praxis en cuyo transcurso se origina, actúa y modifica aquella construcción. Esta exigencia de la dialéctica no se satisface, por cierto, con ningún análisis carente de orientación y en apariencia desinteresado, pues no hay en absoluto un conocimiento meramente intelectual. El valor del pensamiento objetivo y de la autocrítica, estos dos momentos de la teoría, depende de la relación que tengan con la praxis. Los pensamientos correctos por sí solos, incluso cuando se refieren a la «sociedad», pueden ser perfectamente indiferentes. Hay muchas verificaciones y análisis posibles; cuando los intereses de la humanidad y las tendencias históricas que los fomentan no se expresan en ellos, lo habitual es que tras las categorías actuales solo se esconda una adaptación privada o la huida ante la realidad. La antropología tiene en común con el pensamiento dialéctico el rechazo de una supuesta neutralidad de valoración; la teoría de Scheler sobre los presupuestos morales del conocimiento parece una conclusión extraída del actual estado del mundo. También la conciencia de la propia historicidad constituye un tema principal de la antropología moderna. «El hecho de que toda antropología filosófica esté históricamente comprometida, también la nuestra (...) es algo en principio insuperable y en modo alguno hay que valorarlo negativamente».[6] La exigencia que emana de esto —tomar conciencia en detalle del respectivo nexo de teoría y praxis, nexo siempre cambiante— apunta a la

6 P. L. Landsberg, *op. cit.*, pág. 41.

inclusión de la antropología en una teoría dialéctica de la historia. Sin embargo, no es usual que se formule tal exigencia. La diferencia propiamente tal no está en la confesión de valores como tales, sino en su función en el pensar. El metafísico deriva de ellos un deber ideal. No es necesario que esto ocurra de modo tal que el deber resulte deducido. Según Scheler, la jerarquía de los valores la hemos de «captar, siempre de nuevo, mediante el acto de preferir y postergar. Hay para esto una "evidencia de preferencia" *intuitiva*».[7] Por el contrario, según una convicción que ha perdido las ilusiones, el actuar que va asociado con ella no puede tener una conexión clara con relaciones de esencias evidentes, sino que brota de la existencia de un anhelo de felicidad y libertad para el género humano, anhelo no susceptible de ulterior legitimación, y al que solo cabe explicar históricamente. Si en este deseo está contenida una imagen del hombre futuro, un ideal determinado, este no se caracteriza, empero, como un prototipo, sino que es comprendido por sus mismos portadores como la idea de un objetivo —que ha de pasar con ellos—, idea condicionada por las circunstancias actuales. La antropología, por el contrario, se encuentra en el peligro de pretender demasiado y demasiado poco: buscar una destinación esencial del hombre que recubra, como si fuera una bóveda, tanto la noche de la prehistoria como el final de la humanidad, dispensándose de la eminente pregunta antropológica, a saber, ¿cómo se puede superar una realidad que aparece como inhumana, porque todas las capacidades humanas que amamos se envilecen y se sofocan en ella? En la medida en que la primera cuestión pueda ser planteada con sentido, su respuesta dependerá, no solo en lo práctico sino también en lo teórico, de cada paso que se dé respecto de la segunda.

El escepticismo y el nihilismo, así como la actitud egoísta y anárquica que se origina en ellos, pertenecen a aquella forma del pensar filosófico que exige una justificación absoluta, plantea cuestiones últimas y en ello es extremadamente radical. Los escépticos, lo mismo que otros dogmáticos, quieren armonizar sus actos con una instancia metafísica. Según ellos, los valores solo pueden ser realizados cuando se legitima unívocamente su carácter obligatorio. De la convicción de que esto no es posible hacen el núcleo de la propia existencia, y convierten a la perplejidad en su principio. Ello a menos que, sin cuidado alguno,

7 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle an der Saale, 1922, vol. I, parte II, pág. 491.

se abandonen a los arranques estrechamente individualistas, que les son naturales, y consideren cualquier otro motivo como una racionalización o una mentira. Pero hay hombres que se atienen a sus objetivos, sin que, empero, consideren a estos incondicionalmente obligatorios o supratemporales. Parece haber una vinculación peculiar entre la estructura egoísta de los instintos y el intento de dar un sentido metafísico a la acción. Mientras que la solidaridad con los hombres que luchan y sufren tiende manifiestamente a volver a la persona indiferente hacia el resguardo metafísico, pareciera inherente al esfuerzo apasionado por buscar un sentido al mundo, y no solo por buscarlo sino por afirmarlo, opinar que sin fe en un tal sentido todos los hombres serían puros egoístas, conocerían sólo su provecho más mezquino y serían totalmente viles. Así, pues, en los sistemas metafísicos está implícita, en oposición al materialismo, una concepción burdamente materialista del hombre, ese pesimismo antropológico proclamado menos por Maquiavelo que por las teorías del Estado que brotan en todos los períodos de restauración. «*. . . L'homme en général, s'il est réduit à lui-même, est trop méchant pour être libre*».[8]

Pero si la historia no tiene por base una esencia invariable (por lo demás, rechazada por la misma antropología progresista) ni una esencia unitaria, entonces es indudable que ella no puede servir para una donación de sentido. Pero con esto no se dice que los estudios antropológicos carezcan de todo valor; pueden dirigir y afinar el conocimiento de las tendencias históricas. Entonces, en vez de referirse al hombre en general, han de referirse a hombres y grupos humanos históricamente determinados, y buscarán comprenderlos en su ser y su devenir, no en forma aislada, sino en conexión con la vida de la sociedad. Aquí la imagen se estructura en forma diversa de como lo hace en la filosofía actual. El concepto del hombre que esta desarrolló está subordinado al punto de vista según el cual es inherente a dicho concepto servir de fundamento para las ciencias del espíritu; por el contrario, en el modo de consideración realista aparecen en primer plano, sistemáticamente vistos, matices subordinados. No se ponen de relieve los rasgos que distinguirían al hombre del animal y la planta, por un lado, y de Dios, por el otro —el interés apasionado por conceptos tan amplios ha de explicarse finalmente a partir de aquella necesidad de orientación metafísica dentro del orden establecido—,

8 J. de Maistre, *Oeuvres complètes*, Lyon, 1892, vol. II, pág. 339. («. . .el hombre en general, si está reducido a sí mismo, es demasiado malo para ser libre».)

sino la existencia y el cambio de propiedades que pueden llegar a ser determinantes para el curso real de la historia. La imagen del hombre no aparece aquí como unitaria sino como suma de particularidades específicas de los grupos, las que nacen del proceso de vida de la sociedad, traspasan de una clase a otra, y, en ciertas circunstancias, toda la sociedad las admite con un nuevo sentido, o bien desaparecen. Cada rasgo de la época presente es tematizable como factor de la dinámica histórica y no como momento de una esencia eterna. El motivo para tales estudios se halla menos en el cuestionable parecer de la misma antropología, según el cual «en ninguna época de la historia el hombre ha llegado a ser tan problemático como en el presente»[9] —un hecho que, aun cuando fuese así, no parece que debiera atormentarnos demasiado—, que en tormentos reales a los que es preciso poner fin. El hecho de que se vayan desvaneciendo las imágenes de la vida eterna y de que las formas de la vida temporal carezcan por completo de armonía, de ningún modo significa que haya sonado la hora para nuevas hazañas de la fantasía teológica.

A causa del radicalismo metafísico y de la amplitud de su planteamiento, no centrado en una teoría que se interese por ciertas tendencias históricas, cuesta mucho trabajo tomar posición ante las intuiciones particulares de la antropología filosófica y formular una crítica positiva. Las diversas direcciones antropológicas suelen tener y no tener razón a la vez, en cuanto proyectan en el plano ideal contenidos tomados de la historia tal como se ha dado hasta el presente, convirtiéndolos en «auténticas situaciones fácticas de la existencia». Esto no rige sólo para la antropología de la Edad Moderna sino también para la antropología contemporánea. En la cuestión del individuo, tema principal de la antropología de la época burguesa, se pone especialmente de relieve la escindida relación con la verdad. En este punto ha ejercido predominante influencia la construcción jurídico-política de Hobbes, aún hoy más viva de lo que pudiera parecer después de la negación de sus fundamentos mecanicistas por parte del irracionalismo. Hobbes concibe al hombre como egoísta y medroso. Los impulsos egoístas le parecen tan exclusivos e inmutables como las fuerzas mecánicas fundamentales de la materia. Por su esencia, el individuo está totalmente aislado y sólo tiene en vista su propio bienestar. La sociedad solo estriba en que cada uno, por el hecho de existir dentro del Estado, tácitamente celebra y aprueba un contrato

9 M. Scheler, *Die Sonderstellung des Menschen*, *op. cit.*, pág. 162.

por medio del cual renuncia, de una vez y para siempre, a todo poder individual y a toda arbitrariedad. A pesar de su egoísmo, el individuo debe poseer, por lo tanto, la capacidad de mantener sus promesas. Esta contradicción, que desde luego Hobbes no entendió como tal, en modo alguno carece de realidad. Sin embargo, no es fija ni insuperable. Nacida en la historia, desaparecerá también en ella. Por consiguiente, no es posible pronunciar meramente un «sí» o un «no» frente a la concepción antropológica según la cual el individuo atomizado sale de su soledad por medio de la promesa y el contrato. En la presente época de transición se hace visible su excesiva simplicidad, al mismo tiempo que su justificación relativa en lo teórico y en lo práctico. Intentaremos aclarar someramente esto.
La propiedad de poder prometer algo se ha vuelto natural en los hombres en el curso de su historia. Han aprendido a creer, respecto de sí mismos y de los demás, en que una declaración que se hace ahora puede ser cumplida en el futuro. La validez de estas categorías fue prerrequisito de la producción. Contribuyó a volver calculable la vida, y forma parte del desarrollo social de los últimos dos mil años. En el mundo burgués, es un elemento constitutivo.
Para que las promesas fueran, no solo hechas, sino mantenidas con alguna regularidad, existía desde luego —a causa del egoísmo— un supuesto necesario: el aparato jurídico altamente desarrollado, con todo el poder de la clase dominante como fundamento. Fue más egoísta mantener la propia palabra que faltar a ella. Por otra parte, desde el comienzo no solo estuvo en juego la vida social, sino que la vida en común dentro de los Estados significaba, de hecho, según su sentido, en la medida en que no interviniese una esclavitud desembozada, una promesa de cada individuo: «como miembro de esta comunidad, me atengo a sus prescripciones; no he de robar, ni matar, ni pensar mal de los señores reinantes». En el tráfico entre los pueblos, el carácter condicional de las promesas era más evidente que dentro de los Estados. Los tratados de derecho internacional siempre parecen haber dado expresión a meras relaciones de poder; tan pronto como estas se alteraban de manera decisiva, tales tratados y convenios perdían su sustancia. «Pues en las tormentas de la historia universal es imposible hacer mucho caso de palabras y promesas, por buenas que sean; los grandes poderes, movidos por su propio impulso, avanzan hasta donde encuentran resistencia».[10] El propio Fe-

10 L. von Ranke, *Zwölf Bücher Preussischer Geschichte*, en *Akademie-*

derico II de Prusia ha confirmado que en los tratados de los príncipes, «a decir verdad, solo el engaño y la deslealtad prestan juramento», y por fin nos vemos obligados «a elegir entre la espantosa necesidad de abandonar a nuestros súbditos o faltar a nuestra palabra».[11]
A pesar de eso, a lo largo de milenios la humanidad ha aprendido a atribuir validez a las promesas incluso prescindiendo del poder. «Por lo demás, se confía en quien está obligado por un contrato; en efecto, la fidelidad es lo único que obliga en los contratos».[12] No importa si aquel a quien se da la palabra tiene en su favor efectivos intereses sociales; hay que mantener la palabra que se le ha dado, y en realidad ocurre que, sin que amenace un perjuicio, se cumple con lo prometido. El que accede a ello voluntariamente fortalece su autoconciencia; sin embargo, esto solo es posible porque el cumplimiento ya se ha independizado en cuanto exigencia moral. La necesidad social de la lealtad en el comercio y en el trato ha fundamentado su estima como valor humano. No solo se refiere a relaciones en las cuales se trata conscientemente del futuro. Todo lo que en la época moderna significa credo u opinión, la profesión de ciertos objetivos, incluye una forma de firmeza que es idéntica a la del prometer. Si es cierto que lo calculable de la vida actual depende en parte de la constancia de las estructuras impulsivas, del «carácter» —ciertamente, con el trasfondo universal del hambre y de los castigos con que se persigue el delito—, es propio de la imagen del hombre, tal como se ha configurado históricamente, el que este pueda mantener, independientemente de los rasgos solidificados del carácter y del miedo al castigo, su palabra y su profesión de fe incluso en contra de todo el mundo y del propio egoísmo.
Esta firmeza moral no guarda relación alguna con la incapacidad para el desarrollo espiritual; antes bien, significa el despliegue incesante de todas las fuerzas a fin de preservar la unidad del propósito de la continua diferenciación del conocimiento, de las mutaciones de la vida social y de las cambian-

Ausgabe (Los doce libros de la historia de Prusia, en la edición de la Academia), Munich, 1930, 1ª serie, 9ª obra, vol. II, pág. 534.

11 Federico II, *Avant-propos* a *Histoire de mon temps* (Prefacio a Historia de mi tiempo), 1743; cf. R. Koser, *Geschichte Friedrichs der Grossen* (Historia de Federico el Grande), Stuttgart y Berlín, 1912, vol. I, pág. 402 y sigs.

12 T. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, ed. al cuidado de M. Frischeisen-Köhler, Leipzig, 1918, parte III, pág. 98. [Se trata de una edición de los *Elementorum Philosophiae*, publicados por Hobbes a partir de 1655. (*N. del T.*)]

tes demandas de la situación. La capacidad para esto se halla íntimamente conectada con todas las cualidades desarrolladas por la burguesía. Libertad significa hacer prevalecer una idea incluso contra los poderes naturales y sociales, apoyarla, mantenerla en la conciencia de modo tal que domine las formas teóricas y prácticas de la conducta y hasta se haga sentir como matiz en las ideas y acciones indiferentes; la justicia reclama que, cualesquiera que sean los conceptos y situaciones, no se cambie el patrón de medida, y se organice la realidad de modo tal que nadie tenga que sufrir sin un fundamento provisto de sentido, pues ante la razón no es la felicidad sino la miseria lo que necesita un fundamento.

Si en los últimos siglos era inherente al mantenimiento del trato el que las promesas se respetaran por lo menos sin una intervención continua del poder, entretanto esa necesidad se ha ido haciendo cada vez más pequeña. La clase dominante ya no consta de innumerables sujetos que celebran contratos, sino de grandes grupos de poder, controlados por pocas personas, que compiten entre sí en el mercado mundial. Con disciplina de hierro, han transformado grandes regiones de Europa en gigantescos campamentos de trabajo. Cuanto más la competencia en el mercado mundial se trueca en una lucha por el poder, esos grupos se organizan más enérgicamente en lo interno y lo externo, y se articulan rígidamente. Por lo tanto, el fundamento económico de la significación de las promesas va perdiendo fuerza día tras día. Pues lo que ahora en medida creciente caracteriza al tráfico interno ya no es el contrato; es el poder que dictamina y es la obediencia.

Los procesos económicos, merced a las relaciones sociales, actúan sobre todo el mundo espiritual y, con ello, sobre la condición misma de la naturaleza humana. Antiguamente el poder era inmoral cuando entraba en conflicto con los contratos; hoy estos contravienen a la moral cuando son contrarios a las relaciones de poder. Esto lo saben todos quienes tienen que ver con ellos, y por tal razón a veces los contratos deben sucederse más rápidamente que antes, y la contratación misma puede romperse con más facilidad que otrora. Su alcance permanece constante: valen *praemissis praemittendis*, perfilan superficialmente el mapa de los intersees en un momento histórico. Pero si el poder ahora se establece como verdadera instancia jurídica, mientras que antes del ingreso del cristianismo en la escena histórica dominaba en todo caso en forma fáctica, y la conciencia moral diferenciada no se contaba todavía entre sus abogados, ¡no por ello triunfaría Nietzsche! En efecto, tal poder

contraría las propiedades humanas que remiten hacia el futuro; en los términos de Nietzsche es «decadente». El quería dar a la historia, «a todo el pasado una meta» [13] y señalaba la posibilidad de formas más altas de la vida. Pensaba que el poder actual se basa en la pereza intelectual y en el miedo de las masas, y fuera de eso es muy poco lo que tiene en su favor. Tampoco se le escapaba el principio dialéctico de la masa: «Proporcionar la dominación a la masa común es naturalmente el único medio de ennoblecer su índole, pero solo se podría esperar ello en cuanto ya se es dominante y no se está en la lucha por el dominio».[14] En su opinión es cosa decidida que aquellos que optan contra el poder y por la masa no son idénticos a esta; y que se debiera obligar a la masa a obrar según su propia razón y su propio provecho [15] es una máxima que no solo rige para los que dominan en cada caso, sino también para sus adversarios. Sin embargo, puesto que es rígida su distinción conceptual entre masa y superhombre, y como tampoco desarrolla realmente aquel principio dialéctico, queda expuesto con demasiada facilidad al abuso que tanto odiaba, es decir, a que se lo haga aparecer como el heraldo de los que ahora dominan. El comprendió todo lo propio del presente, salvo su interna coherencia. Si hubiera conocido y empleado la dialéctica, no solo como filósofo clásico, sino en su forma moderna, entonces habría comprendido mejor a aquellos que consideran a la masa como un atavismo y aspiran a superar lo que constituye la condición de su ser: la renovación constante de la pobreza. No tiene asidero científico pensar al superhombre meramente como tipo biológico. El designa las fases más altas de una sociedad futura, fases que surgen de las luchas de la sociedad actual. O es un concepto de la teoría social o es el sueño utópico de un filósofo. La masa solo es despreciable cuando el poder real que reina sobre ella le presta un poder aparente tras el cual se oculta. Es cierto que ese hecho caracteriza el poder de la masa en la historia pasada. Pero tan pronto como la masa se transforma porque ejerce correctamente el dominio, el poder mismo pierde su carácter «decadente» y se convierte en el efecto de la fuerza unitaria, y por eso «sobrehumana», de la sociedad. El puente hacia el futuro no lo construye el solitario, como Nietzsche pensaba, sino el esfuerzo organizado, en el cual sus opiniones sobre la eugenesia solo tienen un pobre papel, y en

13 F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, ed. Musarion, vol. XIV, pág. 122. (*Obras completas*, Madrid: Aguilar.)
14 *Ibid.*, vol. XVI, pág. 243.
15 Cf. *ibid.*, vol. XIV, pág. 34.

el que la voluntad de un género humano más libre se mezcla con la teoría de la sociedad, explícita y altamente desarrollada. En una época en que las masas pequeñoburguesas aprenden a decir sí al poder del Estado bajo la forma del honor, corresponde a la autonomía de los hombres que se proponen el objetivo antes señalado el mostrar y emplear las cualidades proclamadas por el idealismo clásico, la independencia y la firmeza del individuo, contra los propios epígonos de ese idealismo. Hace tiempo que se han convertido en máscaras las ideas bajo las cuales se universalizó la sociedad de Kant y de Fichte. Si ahora se arrojan esas máscaras, esto no significa demasiado desde el punto de vista histórico. Pero por lo menos esta situación, por terrible que sea, tiene de bueno el que la verdad se manifieste con claridad. En este mundo el impotente tiene poco derecho y rara vez fundamento para construir sobre la base de una palabra empeñada. Se desvanece toda la ley que deba favorecerlo. El derecho se acaba cuando él lo reivindica, y ninguna persona se asombra de ello. El tipo humano correspondiente a las circunstancias actuales reconoce todo lo que está al servicio del poder. Los rasgos básicos de lo que ahora acontece y está vigente son para él la norma del mundo. Como un pequeño Aristóteles, cada hombre medio ve hoy tanta mayor perfección en una cosa cuanto más real es ella; como un pequeño Schiller, considera a la historia universal como juicio final. Arriba están los que pueden golpear; todo lo que está abajo no lo está todavía suficientemente. «¡Todo lo que cae debe ser triturado!».[16]

La conducta del combatiente no consiste en la simple oposición a esto; él no está en contra del poder en general. Pero la posibilidad de mantenerse firme, aun con independencia del orden establecido, pertenece a su esencia; pues él vive de una idea que primero debe llegar a ser real. El miembro común de grupos rezagados es una función del respectivo poder dominante; no posee palabra propia. Los que quieren superarlo tienen que cumplir con una única cosa; por lo tanto, tienen que conservar el respeto a su propia palabra y a sí mismos. En vez de faltar a ella por egoísmo, la cumplen para superar este. La cualidad humana de la fidelidad a sí mismo y a la palabra empeñada se ha independizado, como exigencia moral, en un largo proceso histórico; en la época del *self-interest*, que ahora termina, constituyó una parte de la coacción interiorizada como

16 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra.* (*Así habló Zaratustra,* en *Obras completas, op. cit.*)

conciencia moral. En el actual período, en que las relaciones se vuelven diáfanas, ingresa en la praxis progresista como voluntad de un futuro más humano la firmeza fundada en el conocimiento, despojada de todas las ilusiones míticas acerca de su origen y desligada de la pompa de la rectitud autosatisfecha o del *pathos* del deber.

Para su tiempo, la antropología de Hobbes fue progresista; significó un paso importante en la fundación de la ciencia política de la burguesía.[17] Este interés ya no tiene hoy efecto productivo alguno. La dificultad para conducirse correctamente respecto de esta antropología, que ya se hizo evidente en la reflexión fragmentaria sobre uno de sus rasgos aislados, subsiste en otras teorías y no en menor medida. La concepción del hombre orientada hacia la situación histórica real del presente no se plantea en la problemática de la antropología de la interioridad. En este campo no mantiene la continuidad. Por eso con frecuencia aquí aparece como significativo lo que allá es indiferente, y vano aquello de lo que allá depende todo. Los esbozos teóricos están acentuados de diferente manera. También en esto hay una diferencia: que la antropología filosófica se aferra, como posesión duradera, a cada trozo de su obra, con tal que esté plasmado correctamente según sus principios y no exhiba error. Según Husserl, la filosofía es, como la ciencia, «un título para valores absolutos, intemporales. Cada uno de tales valores, una vez descubierto, pertenece en adelante al tesoro de valores de toda la humanidad ulterior y de inmediato determina con evidencia el contenido material de la idea, de la cultura, la sabiduría, la concepción del mundo. . .».[18] Por el contrario, el pensamiento dialéctico considera los intereses y fines que ingresan consciente e inconscientemente en la preformación y elaboración del material como condicionados y pasajeros, y se inclina a concebir el resultado de la propia acción cumplida en cada caso más en el sentido de una fuerza impulsora social que en el de una posesión eterna. Con esto, sin embargo, no se estrecha la conciencia de la verdad auténtica, pues la relación entre permanencia, seguridad y verdad no es tan rígida y uniforme como puede parecer al dogmatismo, por un lado, y al escepticismo, por otro.

Lo que es verdadero para propiedades tan especiales como la

17 Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1914, vol. II, pág. 451 y sig.

18 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos*, Tubinga, 1910-11, vol. I, pág. 333. (*La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova.)

lealtad al contrato y la firmeza, también lo es para los rasgos de la imagen del hombre que están más en el centro del interés antropológico tradicional: en vez de una simple afirmación o de una inmediata corrección de las doctrinas filosóficas, un pensamiento ilustrado busca poner en relación las determinaciones «del» hombre con los grupos y fases del proceso de la vida social y superar la metafísica por medio de la teoría. En Grecia hubo un famoso antagonismo en la antropología. La opinión de que las capacidades humanas eran conferidas por el nacimiento se oponía a la de quienes sostenían que la desigualdad estaba condicionada por las relaciones sociales y por el destino individual. Como se sabe, según Aristóteles los hombres están calificados desde su nacimiento para servir o para mandar.[19] Por el contrario, Demócrito dice: «Hay más gente hábil por causa del ejercicio que por el talento».[20] Afirma que la naturaleza y la educación son semejantes, pues la educación transforma al hombre y crea de tal modo una segunda naturaleza.[21] En la Edad Moderna estas concepciones antropológicas aparecen unidas a la justificación de sistemas políticos: la aristotélica es un componente de la doctrina conservadora, defensora del feudalismo y de la Edad Media, mientras que la doctrina de Demócrito corresponde a la cosmovisión de la burguesía en ascenso. La creencia en la igualdad de los hombres y la creencia en la nobleza de nacimiento estaban irreconciliablemente enfrentadas. En la actualidad no hay una decisión terminante en favor de una de estas convicciones. En cada una de ellas se refleja, desde luego que en forma falsa, desfigurada, un período de la realidad social, y ambas expresan la autocomprensión del hombre en dos grados distintos. De la misma manera, la diversa posición que adoptan los grupos más avanzados frente a ambas imágenes del hombre refleja en el presente una realidad futura. Hoy es inmanente a la praxis histórica progresista tanto la crítica a la desfiguración contenida en cada una de las dos imágenes, como el reconocimiento de su verdad relativa. La nueva forma de existencia, superior a los mundos pasados que se reflejan en aquellos principios antropológicos, ya se corporiza en sus pioneros. Solo una toma de posición ante el antiguo antagonismo, en el que se expresan las tendencias históricas reales, lleva efectivamente más allá de él. Cada una de las partes posee su limitado derecho.

19 Aristóteles, *Política*, 1254*a*, 23. (*Poética*, Buenos Aires: Emecé.)
20 H. Diels, *Fragmente* (Fragmentos), nº 242.
21 Cf. *ibid.*, nº 33.

Durante la Edad Media, el poder y el prestigio de un hombre se fundaban en el nacimiento. Conforme a esto, la pobreza era ciertamente una desgracia, pero no una culpa. La modernidad puso fin a esto. Hegel «puede (...) decir que la inocencia nunca ha padecido; todo sufrimiento es culpa».[22] El poder se ha vuelto transferible porque encarna en el dinero. Este puede ser fácilmente movilizado, lo cual se logra en general mediante una manipulación contable. Cualquiera puede ganar dinero; para ello solo se requiere rendimiento. Los primeros pensadores burgueses, Maquiavelo, Spinoza, los iluministas, todos ellos estigmatizaron el poder basado puramente en el nacimiento y establecieron como criterio para el prestigio la posición ganada por medio del trabajo.

Como es sabido, esto extinguió la responsabilidad de los hombres hacia los demás. Cada uno debe velar por sí mismo. Cada uno debe trabajar. Todos se consideran pretendientes a premios alcanzables por medio del trabajo. Deben mostrar lo que pueden hacer, y si no pueden nada o tienen mala suerte, caen bajo las ruedas. Así mira cada hombre al otro. Puede ocurrir que alguien, de benefactor de la humanidad que era se vuelva un don nadie simplemente porque hubo una oscilación en los valores de bolsa. El pobre sin esperanza deja de ser sujeto; en el mejor de los casos se convierte en objeto de la política de bienestar. Se vuelve molesto.

En cierta forma, el Estado totalitario ha vuelto a establecer el poder basado en el nacimiento o, más bien, en cualidades innatas del caudillo. Como antiguamente el prójimo cristiano, ahora el «camarada» * debe tener derecho a la ayuda. Pero esto es la mera repetición imposible de lo pasado. La época iniciada con el Renacimiento no ha transcurrido en vano. El principio del rendimiento ya es verdadero. En estos duros siglos los hombres han aprendido a reconocer, con suficiente penuria, que el goce no depende de los dioses sino del propio trabajo. Pero la agudeza de su entendimiento arremetará finalmente también con el concepto de individuo y descubrirá que este, según su

22 *Hegels theologische Jugendschriften* (Escritos teológicos juveniles de Hegel), ed. al cuidado de H. Nohl, Tubinga, 1907, pág. 284.

* *Volksgenosse*: Término frecuente del léxico nacional-socialista. Hay en él algo más que la simple idea de camaradería, cosa que, empero, falsearía por completo la traducción literal: camarada o compañero del pueblo. Aquí se trata de la camaradería que une a los integrantes del pueblo, la cual se funda, justamente, en el hecho de que los individuos son integrantes del pueblo, unidad personal, colectiva, superior a los individuos. (*N. del T.*)

forma y su contenido, está determinado por la dinámica de toda la sociedad. En lo que hace, tanto en su capacidad como en la materia del trabajo, no solo están actuando su juventud y su educación, sino todas las formas de la economía, las relaciones de dependencia y las relaciones jurídicas de la sociedad, y además sus propios fracasos y oportunidades, lo ya pasado y lo posible. En cada acto del individuo están entrelazados indisolublemente momentos subjetivos y objetivos; de cada propiedad humana se puede decir que tal como ahora es ha existido en germen, y después simplemente se ha desarrollado.
El rendimiento del individuo no depende solo de él; depende también de la sociedad. Esta misma, el pueblo o la nación, no son por cierto entidades frente a las cuales los individuos serían simplemente nulos. Ellos, tal como han llegado a ser en la historia, pertenecen a la dinámica de la sociedad. En cada instante tienen un ser propio totalmente determinado. Sin embargo, es verdad que la génesis de las aptitudes y del trabajo de cada hombre no ha de ser buscada solo en él, sino en el destino de toda la sociedad. Desde el principio, esta domina el desarrollo personal, tanto a través de relaciones de larga duración cuanto, intermitentemente, en forma de pequeños acontecimientos o de catástrofes. Es verdad que cada uno aporta sus fuerzas, que todo estriba en que cada uno emplee y despliegue sus fuerzas, pero esta palabra «sus» no designa una relación entre cosas estables. «Sus» acciones alude a efectos en cuya prehistoria la constitución respectiva del individuo no configura más que un momento relativamente insignificante.
No interesan las cualidades míticas del origen sino el trabajo dirigido por la razón; el goce es su fruto. Esta conciencia del presente ingresará como elemento de una sociedad futura, pero con un sentido modificado. La categoría de individuo será despojada de su aislamiento metafísico, aunque en modo alguno desechada. Por solo que alguien esté y por singular que sea, depende tanto del estado de la sociedad y grado de su dominación sobre la naturaleza cuanto de su constitución interna. El rendimiento es reconocido como función del todo en el cual cada uno participa. Pero también el nacimiento conferirá entonces un poder: el de ser miembro de una sociedad humana real. En la Edad Media el principio del nacimiento era idéntico al imperio del azar, pues nadie tenía la culpa de ello. En la época de la burguesía este azar fue eliminado idealmente, y se proclamó la igualdad esencial entre los hombres. No el nacimiento, sino, por el contrario, el rendimiento era lo decisivo. En la realidad el azar volvió a presentarse, porque las condiciones del

trabajo y del goce diferían según la clase. Ahora ya es tiempo de que la mera entrada en el mundo signifique dicha, pero no a causa del poder sobre los otros sino por obra del dominio que la humanidad ejerza sobre la naturaleza. Ha de introducirse nuevamente la nobleza de nacimiento cuando su opuesto, la igualdad de los hombres, deje de ser ideología y se convierta en verdad. Los supuestos de tal cosa no se hallan meramente en la constitución y la legislación —este fue el engaño de la Revolución Francesa—, ni solo en las almas de los hombres —esto es idealismo alemán—, sino en la estructura fundamental del proceso de la vida social, en el que ambos están entretejidos. Con los grandes cambios históricos se modifica radicalmente el sentido de las categorías antropológicas, sin que, empero, se rompa la continuidad histórica. Si el significado del concepto de igualdad es investigado en dos fases distintas, parece tratarse de ideas diferentes. El positivismo y las corrientes lógico-científicas que siguen hoy sus huellas, a causa de su insistencia en las definiciones exactas, niegan que se pueda hablar del cambio de uno y el mismo concepto; podrían admitir, por ejemplo, que una significación sustituya a otra y que se produzca una concurrencia de diversos signos. Con razón se exige que no se confundan significaciones diversas y que se distinga lo que está separado. Pero a esta regla, central en la matemática y en la ciencia de la naturaleza, se opone en la exposición de la historia otra regla: aquello que pasa de unos a otros y contituye una unidad estructural ha de ser reconstruido en cuanto tal y reflejado con precisión. La mera exigencia de que los conceptos permanezcan idénticos no puede decidir aquí si hay que conservar el mismo nombre cuando el significado y la cosa misma cambian; antes bien, para tal decisión es preciso averiguar, entre otras cosas, si el nombre realmente reúne algo que tiene continuidad. La función de un nombre en la exposición del decurso histórico, en el cual se produce la mutación del significado, puede imponer la necesidad de conservarlo, a pesar de que la mayor parte de sus caracteres distintivos haya cambiado de significación. Por otra parte, tal vez sea preciso introducir otro nombre, aun si el sentido ha variado en un solo matiz. Visto desde la problemática actual, a la que pertenece la exposición, este matiz puede revestir tanta importancia que se requiera un cambio de los signos a fin de destacarlo. Las insurrecciones de los esclavos romanos fueron muy diferentes de las luchas del siglo XVIII contra el poder feudal; pero, las metas de ambas llevan con razón el mismo nombre: libertad; por su parte, a esta apelaron injustamente aquellos economistas y

juristas ingleses de hace cien años cuando, mucho después de la caída del absolutismo, liquidaron hasta los últimos vestigios de ayuda social que todavía pudieran significar un recuerdo de él. La relación de nombres, representaciones y objetos es infinitamente complicada, y todo lo oscuro sirve hoy para confundir. Cuando la teoría emplea los nombres, de hecho debe excluir la arbitrariedad, mas para esto no hay recetas. En el sistema económico, también la época de transición a la fase tardía del capitalismo se caracteriza por la mutación de los seres humanos. Los nombres siguen siendo los mismos, pero las realidades antropológicas se transforman. Por ejemplo: el amor, la comprensión, la simpatía, desempeñan hoy funciones tan diferentes en la relación entre los hombres, que los fenómenos mismos se convierten en otros. Estos procesos no transcurren de manera independiente y aislada, sino en relación con los cambios de toda la sociedad.

En la época burguesa, la incapacidad para ocuparse de los otros marca al individuo como inferior. La falta de influencia y de comprensión, característica de muchos individuos en su relación con otros miembros del grupo al que pertenecen, se remonta aquí no pocas veces al hecho de que no pueden amar a nadie, sino que siempre están empollando sus propios asuntos. Como estos hombres no comparten los temores y alegrías de los demás terminan perdiendo su participación en todo lo que los rodea y se vuelven ineficaces. Hace tiempo que el desarrollo económico ha llegado a tal punto que para progresar bien se requiere la capacidad de tener cierto interés por el destino ajeno. En la economía de mercado el vendedor que toma en consideración al cliente tiene una ventaja sobre sus competidores, si las demás condiciones permanecen iguales. Al mismo tiempo que la participación de la burguesía en el gobierno, obró la necesidad, impuesta a cada uno de sus miembros, de esforzarse por conseguir un comprador, por adivinar y guiar sus decisiones, necesidad que se opuso a la tendencia egocéntica y desarrolló el sentido para captar al otro. Si bien esta comprensión de lo interhumano, que incluso en sus formas sublimes llevaba en sí el sello del comercio y la industria, no era realmente lo mismo que el sentimiento de la unidad en las formas sociales preburguesas, o que la solidaridad incondicionada, el trato burgués, junto con el egoísmo, ha cultivado también su propia negación, el altruismo individualista. Los miembros de capas sociales que han quedado rezagados en el desarrollo económico, como un sector de los campesinos en ciertas regiones, aparecen incluso ante la refinada conciencia burguesa como mutilados

en el plano psíquico, en buena parte a causa de que tales hombres están encerrados en sí mismos.
Sin embargo, tal como ocurre con otros mecanismos económicos, que originariamente causaron el despliegue de cualidades humanas y que, en la actualidad, han perdido su significación o han cobrado el sentido contrario, el odio y la desconfianza se imponen en la vivencia comprensiva del prójimo cuando llegamos a épocas de crisis agudas. Una de las tareas más importantes de la novísima «concepción del mundo» consiste en dirigir la desmesurada agresividad, originada en la miseria, hacia el desprendimiento de la propia persona o hacia el espíritu de lucha contra posibles enemigos de la nación. En condiciones económicas cada vez peores, este desvío, hacia fines destructivos, de un aspecto originariamente positivo del hombre burgués vuélvese cada vez más difícil y reclama un aparato siempre más complicado. Pero, al mismo tiempo, también pierde actualidad aquel desprecio por el tipo demasiado individualista. El enérgico entusiasta que consigue dirigir su odio y su amor en la dirección prescripta, en poco aventaja al egoísta de cortas luces que se interesa únicamente por sí mismo. En la «comunidad popular» * indiferenciada, cuya proclamación es inmediatamente útil, la relación con el otro ya no se realiza comprendiendo sus particularidades. Amor y odio se fundan aquí antes en la orden que en un conocimiento comprensivo. Por eso hay objetivamente menos por comprender. En estas condiciones, el individuo va descendiendo hasta convertirse en un elemento de la masa, para asemejarse finalmente a los otros elementos.
Esta igualdad no significa que, en virtud de la racionalización del proceso del trabajo, cada hombre pueda apercibirse del todo y encuentre que sus propias metas privadas se superan en él; significa la igualdad negativa ante el poder, que no conoce diferencias. No es que cada uno tenga la misma libertad para desarrollar sus aptitudes, sino que cada uno debe ofrendarla.
Por supuesto que siempre aparecen los tipos ineficaces por falta de participación. Pero hay dos razones por las cuales es difícil distinguirlos. Para la masa de los hombres el éxito en general se convierte en una leyenda cuya fuente principal son las biografías de los héroes y los caudillos. Por otra parte, en las condiciones de la fase económica actual, cualidades humanas cada

* *Volksgemeinschaft*: También aquí se trata de un término procedente del léxico nacional-socialista. Por consiguiente, la idea de pueblo está teñida de un matiz especial: es de por sí una unidad personal. (*N. del T.*)

vez más dudosas constituyen los criterios para la complementación de la jerarquía. Las virtudes decisivas para la subsistencia están hoy unidas en su mayoría a la falta de miramientos. La lucha competitiva en la época del Estado totalitario se ha vuelto más inescrupulosa y feroz, no solo en el mercado mundial, sino también en el interior de los pueblos. Los malos aspectos del liberalismo siguen multiplicándose lozanamente en nuestra época, mientras que los buenos se han disuelto en su crítica.

Es vano el intento de comprender al hombre como unidad estable o en devenir. La antropología supone «que el complejo de cuestiones referentes al hombre se presenta como algo cerrado en sí y a la vez primario. Pero el desarrollo moderno lleva cada vez más a destruir justamente esta unidad y a discutir la pretensión del hombre a ver algo originario en las preguntas que se dirige a sí mismo».[23] Las propiedades humanas se han entremezclado en el curso de la historia y esta misma en modo alguno ha sido acuñada, hasta el presente, por una voluntad unitaria. Presenta una magnitud independiente en tan escasa medida como el objeto de la antropología. Nuestra propia imagen de la historia está estructurada por los intereses teóricos y prácticos de la situación presente. El acercamiento de la teoría a su objeto, acercamiento que, de hecho, caracteriza al progreso espiritual, no significa que saber y ser alguna vez coincidan, pues con la función del saber en la sociedad cambia también de continuo su ser y la realidad con la cual el saber está en relación. Cuando el saber pierde esta claridad acerca de sí mismo, se convierte en fetiche y como tal aparece no pocas veces la filosofía, e incluso también la lucha del escepticismo contra esta. Las consideraciones aquí expuestas combaten el supuesto de la destinación uniforme porque en la historia transcurrida hasta ahora el destino del hombre es extraordinariamente diverso. Debe enmudecer por fin la objeción aducida desde siempre en contra de las necesarias transformaciones históricas, a saber, que la naturaleza del hombre se opone a ellas. Aun cuando quienes cultivan la antropología filosófica, dotados de más libertad, están objetivamente muy lejos de esta objeción habitual y enseñan expresamente que no se puede descartar que el hombre cambie, el método no dialéctico que emplean ha contribuido a que entretanto la apelación a la esencia y a la destinación se haya convertido «plebeyamente» en pesimismo so-

23 B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, en *Handbuch der Philosophie*, Munich y Berlín, 1931, secc. III, pág. 205. (*Antropología filosófica*, Buenos Aires: Losada.)

cial, fundado en una presunta experiencia, y a que tal apelación glorifique el orden establecido. La negación de que exista una esencia humana uniforme debe ser tomada, por otra parte, de manera tan poco absoluta que hasta la creencia en una naturaleza humana universal a veces aparezca como un error más pequeño, lo que ocurre cuando se llega a comprender que la dicha y la miseria recorren constantemente la historia; que los hombres, tal como son, tienen sus límites y merecen consideración; que viene la revancha cuando se hace caso omiso de los límites.

Autoridad y familia [1]

(1936)

I. Cultura

La historia de la humanidad ha sido dividida en épocas de las más diversas maneras. Sobre la forma en que esto se hizo en cada caso podemos decir que, tal como ocurre en la formación de otros conceptos, el objeto no fue el único factor determinante; intervinieron también el grado del saber y el interés de los sujetos cognoscentes. Por lo general hoy todavía está en uso la división en Antigüedad, Edad Media y Epoca Moderna. Esta división procede inicialmente de la ciencia de la literatura; en el siglo XVII fue transferida a todo el dominio de la historia. En ella se expresa la convicción, que despertó en el Renacimiento y se consumó en el Siglo de la Luces, de que la época que abarca desde la caída del Imperio Romano hasta el siglo XV constituye un período sombrío de la humanidad —en cierto modo, un sueño invernal de la cultura— y debe ser concebida como un tránsito. En la ciencia actual se considera muy insuficiente esta división, no solo porque la llamada Edad Media, incluso evaluada en forma puramente pragmática, significa un progreso considerable —pues incluye decisivas obras de la civilización y ha logrado revolucionarios inventos técnicos—[2] sino también porque los criterios que habitualmente se aducen para trazar la línea divisoria en el siglo XV resultan en parte insostenibles y en parte solo se pueden emplear con sentido en regiones limitadas de la historia universal.

En otras periodizaciones el factor subjetivo se destaca todavía más. Así, la concepción que sobre las edades tuvieron los padres de la Iglesia y los escolásticos estuvo dominada por las ideas

1 Publicado como «parte general» del volumen colectivo *Studien über Autorität und Familie* (Estudios sobre autoridad y familia), ed. al cuidado de M. Horkheimer, París, 1936.

2 Cf., por ejemplo, L. de Noëttes, «La "Nuit" du moyen âge et son inventaire» (La noche de la Edad Media y su inventario), *Mercure de France*, 1º de mayo de 1932 y *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. II, 1933, pág. 198 y sigs.

de la creación del mundo, del nacimiento de Cristo y del esperado fin de este mundo, si bien se interponen, en especial entre los dos acontecimientos nombrados en primer término, diversas secciones provenientes de la historia bíblica o de la historia universal. Inspirándose en la historiografía romana, que consideraba la fundación de su ciudad como el hito decisivo para la división de la historia, la Revolución Francesa erigió su propio comienzo como el principio de una nueva forma de contar el tiempo. En el presente la imitan en este aspecto aquellos gobiernos que pretenden subrayar el significado radical de su acceso al poder.

Pero la mera entrada en funciones de un régimen político no ofrece asidero suficiente a esa estructuración valedera de la historia, cuya necesidad se experimenta hoy. La razón de ello es que, como ocurre en los casos modernos, el régimen político trae consigo ciertamente una reforma de todo el aparato de gobierno, pero aspira más a afianzar que a revolucionar las formas básicas de la vida social, ante todo las formas económicas, la división en grupos sociales, las relaciones de propiedad, las categorías fundamentales en lo nacional y religioso. Mientras que la tripartición tradicional correspondía al estado del conocimiento y a la orientación de los intereses propios de los siglos XVIII y XIX, tal como la periodización eclesiástica mencionada respondía a la forma de pensar esencialmente religiosa de la Edad Media, las delimitaciones puramente políticas —así como también una serie de modernos ensayos teóricos realizados por los historiadores para dividir la historia universal— [3] llevan en sí mismos, no solo la marca necesaria de un interés también históricamente condicionado, sino incluso el sello de la superficialidad.

La crítica científica a las divisiones existentes y la atención creciente que recibe este problema se originan en la opinión cada vez más afianzada de que la historia de toda la humanidad —o por lo menos de los grandes grupos de pueblos de Europa, junto con ciertas partes de Asia, Africa y por fin de América— no constituye, para una investigación profunda, una serie caótica y desarticulada de acontecimientos, sino una unidad estructurada en sí misma. Según esto, las épocas no representan, por lo tanto, meras sumas de acontecimientos cuyo inicio y final puedan fijarse arbitrariamente, sino que se destacan unas de

3 Cf., por ejemplo, K. Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte* (La estructura gradual de la historia universal y sus leyes), Stuttgart y Berlín, 1905.

otras porque cada una muestra ciertos aspectos estructurales peculiares y por eso se manifiesta como una unidad relativa. La marcada diferencia que media entre los momentos culminantes de estas épocas no puede eliminar desde luego la dificultad que se presenta cuando se quieren trazar límites precisos. También en otros dominios teóricos, por ejemplo en la biología, resulta más fácil describir casos precisos en ámbitos diferentes que determinar las transiciones.

El empeño de separar períodos históricos según rasgos característicos pudo apoyarse en la indagación de ramas aisladas de la vida social. Las historias del derecho, del arte y de la religión intentaron trazar sus divisiones siguiendo criterios propios. Si dejamos de lado intentos puramente sumativos, en la ciencia se sospecha que las líneas así trazadas no corren paralelas por mero azar, sino que en ellas se expresa una legalidad más profunda, universal. Es preciso rechazar hoy la teoría comteana de los tres estadios, que toda sociedad obligatoriamente recorrería mas no porque sea erróneo querer comprender, de la manera más unitaria posible, las grandes épocas de la humanidad, sino a causa del criterio relativamente superficial en que se inspira, aportado por una deficiente filosofía de la historia. El procedimiento de Comte se resiente, en especial, porque ha dado carácter absoluto a cierto grado del desarrollo de la ciencia natural o, más bien, a una dudosa interpretación de la ciencia natural de su tiempo. Su concepto estático y formalista de la ley hace que toda su teoría aparezca como relativamente arbitraria, constructivista en mal sentido. El físico, en sus investigaciones, puede dejar justificadamente de lado la idea de que toda teoría está entretejida con el proceso histórico; por el contrario, esperamos que el filósofo de la historia y el sociólogo sepan poner de manifiesto, penetrando hasta las teorías particulares y la formación de conceptos, como tales teorías y cada uno de sus pasos se basan en la problemática de la época a que pertenecen. El hecho de que Comte, Spencer y muchos de sus sucesores logren esto sólo de manera inconsciente y a pesar de su propia concepción de la ciencia es lo que presta a sus divisiones ese carácter contradictorio y rígido.

Las deficiencias de algunos sistemas sociológicos no pueden destruir la convicción de que la sociedad ha recorrido épocas de relativa unicidad, es decir, épocas diferentes. En Alemania esta convicción no ha desaparecido desde Herder y Hegel, aunque, con posterioridad, se la ha sostenido y perfeccionado más en la crítica de la economía política y en la gran historiografía que en la propia filosofía. En sus conferencias sobre las épocas

de la historia moderna, Ranke explica «que, prescindiendo de ciertas ideas principales, inmutables y eternas, por ejemplo, las ideas morales, cada época tiene su tendencia particular y su propio ideal».[4] Desde el punto de vista de las ciencias del espíritu, es especialmente Dilthey quien ha formulado estos conceptos: «En el decurso histórico se pueden deslindar períodos en los cuales se configura una unidad espiritual que abarca desde la complexión de la vida hasta las ideas más excelsas, que alcanza su apogeo y se disuelve de nuevo. En cada uno de estos períodos hay una estructura interna que le es común con todos los otros, que determina la conexión de las partes del todo, el transcurso, las modificaciones de las tendencias (...) La estructura de una época determinada se manifestó (...) como una conexión de los nexos parciales aislados y de los movimientos parciales en el gran complejo de la acción de una época. A partir de momentos muy diversos y cambiantes se forma una totalidad compleja. Y esta determina entonces el significado que recibe todo lo que actúa en la época (...) *Aquí se origina la tarea del análisis:* reconocer, en las diversas manifestaciones de vida, la unidad de la determinación de valores y del establecimiento de objetivos. Y en tanto tales manifestaciones de vida impulsan hacia valores absolutos y determinaciones de objetivos, se cierra el círculo en el cual se hallan incluidos los hombres de esta época, pues ella también contiene las tendencias contrastantes. Pero ya hemos visto cómo la época imprime también su sello en esas tendencias, y cómo la orientación dominante refrena su libre desensolvimiento».[5]
En la filosofía idealista, las épocas se fundan en la automanifestación de una esencia espiritual, en tanto se corresponden, como en Fichte, con un plan universal deductible *a priori*, o representan, como en Hegel, los grados del espíritu del mundo en su objetivación, o expresan, como en Dilthey, la naturaleza universal del hombre cada vez según un aspecto diferente. Por el contrario, la tendencia materialista intenta superar este elemento metafísico por medio del descubrimiento de la dinámica económica, que desempeña un papel determinante en el transcurso de las edades, en su despliegue y en su caída. Quiere comprender las transformaciones de la naturaleza humana en el transcurso de la historia a partir de la formación, diferente

4 L. von Ranke, *Weltgeschichte* (Historia universal), Leipzig, 1910, vol. IV, 3ª ed., pág. 529.
5 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1927, vol. VII, pág. 185 y sigs.

en cada caso, del proceso material de vida de la sociedad. Los cambios en la estructura psíquica, la cual no caracteriza solo a las culturas particulares sino también a cada uno de los grupos determinados por estas, son considerados como momentos de un proceso cuyo ritmo, en la historia anterior, estuvo dictado por el despliegue y la transformación por saltos de las relaciones que los hombres, en la reproducción de su vida, entablan con la naturaleza dada en cada caso, es decir que estuvo dictado por la necesidad económica. En cuanto procura delinear los contornos de este proceso, en el cual los hombres actúan según sus fuerzas, favorecidas o sofocadas por él y opuestas entre sí, esta concepción cree acertar en aquello que Dilthey llama «lo invariable y sujeto a reglas dentro de los sucesos históricos» y que él caracteriza como el primer objeto de estudio, del cual «depende la respuesta a todas las preguntas por el progreso en la historia, por la dirección en que se mueve la humanidad».[6] Sin embargo, aquí no reina un fatalismo como el propio de la teoría idealista, pues los individuos y grupos de la sociedad, con las aptitudes que por cierto ha formado el desarrollo histórico precedente, reaccionan frente a las respectivas situaciones económicas trabajando y luchando, mientras que, en el idealismo, el fautor del acontecer es un poder espiritual fijado de antemano en sus rasgos esenciales, por lo cual la historia no aparece como un proceso de acción recíproca entre naturaleza y sociedad, entre la cultura existente y la cultura en devenir, entre libertad y necesidad, sino como despliegue o presentación de un principio unitario.

En todo caso, subsiste una dualidad en las diversas opiniones formuladas en la filosofía de la historia y en la sociología clásicas, alemanas y francesas. Por una parte, la historia presenta una trabazón interna, y se pueden dibujar grandes líneas que ligan el destino del presente con el de las más antiguas formaciones sociales. Por otra parte, para el hombre actual resaltan, justamente por virtud de sus propios problemas, estructuras uniformes, períodos aislados del desarrollo social, cada uno de los cuales estampa su sello peculiar, no solo en el movimiento económico, en el derecho, la política, el arte, la religión y la filosofía, sino también en los individuos. La diferencia entre estos períodos, que se expresa tanto en la conformación psíquica del hombre como en sus instituciones y obras, es considerada como diferencia de cultura. En tal sentido, esta palabra abarca también aquellos fenómenos que con frecuencia, bajo

6 *Ibid.*

el nombre de civilización, se deslindan de la cultura en sentido estricto, y que, de manera especialmente clara, derivan de la praxis de vida de la sociedad y se refieren a ella. En consecuencia, tanto las reacciones e instituciones humanas determinadas por fines como las llamadas manifestaciones espirituales de las clases y los pueblos muestran rasgos peculiares, según que pertenezcan a uno u otro de los grandes plexos históricos que llamamos épocas o grados en el desarrollo de la humanidad. Por tales signos, que de alguna manera constituyen en cada caso un índice, el verdadero historiador reconoce la pertinencia de un suceso aislado o de una obra, del mismo modo como el biógrafo de un sabio o de un poeta puede determinar, respecto de una composición recientemente encontrada, el período en el que ha sido escrita.

Ninguna de las grandes conexiones sociales permanece por mucho tiempo como una figura estable, sino que entre sus partes y sus esferas subordinadas se desarrolla de continuo una acción recíproca, también característica. Todas las culturas contuvieron simultáneamente regularidades de signo contrario. Por una parte, dentro de ellas ciertos procesos se repiten de manera aproximadamente idéntica: el proceso mecánico del trabajo, los procesos fisiológicos del consumo y la reproducción, pero también el proceso cotidiano de la vida jurídica y, en general, todo el aparato de la circulación social. Por otra parte, en tales procesos dominan tendencias que, a pesar de aquella repetición, modifican constantemente la posición de las clases sociales en sus relaciones mutuas, lo mismo que las relaciones entre todos los dominios de la vida, y que llevan finalmente a la ruina de las culturas de que se trata, o incluso a su superación. Pero esto tampoco rige de la misma manera para todas las culturas. Así, por ejemplo, la estructura de la sociedad china y sus formas de vida dieron pruebas de poseer, aun en el siglo XIX, la suficiente estabilidad como para oponer cierta resistencia a la penetración de las formas de producción occidental-europeas; lo mismo ha ocurrido en la India. Pero respecto de la forma de sociedad que hoy predomina en Europa, que se extiende también por América y estampa su sello en los dominios coloniales, es verdadero en el más alto grado que ella, pese a los procesos que en su interior se repiten con uniformidad, presenta una configuración que tiende a su ruina en virtud de fundamentos inmanentes. Esta forma de la convivencia humana se encuentra en una crisis manifiesta. El transcurso de este juego de fuerzas, hacia cuya teoría unitaria tienden toda la investigación histórica y toda la sociología del presente vinculadas a los grandes

intereses históricos, se presenta, hacia afuera, como lucha de los grandes grupos nacionales de poder, y, hacia adentro, como antagonismo de las clases sociales. De estos dos antagonismos, el segundo siempre domina en forma más directa la historia europea y se ve con evidencia que decide en forma cada vez más consciente acerca de la instauración de formas de Estado así como en materia de guerra o de paz; ahora bien: la interacción de ambos antagonismos será a su vez lo que decida sobre el destino de esta cultura, claro que dependiendo de profundas tendencias económicas.

La forma de considerar a la cultura que, en este crítico instante, resulta adecuada para la época actual y, en conexión con ella, también para épocas anteriores, atañe al papel de las esferas culturales aisladas y de sus cambiantes relaciones estructurales en el mantenimiento o la disolución de cada forma de la sociedad. Si es verdad que las grandes unidades sociales, y particularmente la actual, se despliegan sobre la base de una dinámica inmanente, ello significa que las fuerzas contenidas en ellas tienden a conservar esas mismas formas de vida que, de manera recíproca, las promueven, pero significa también que pueden oponerse entre sí y operar en contra de aquellas formas y hacer saltar, por ese camino, toda esta unidad. Si bien la dirección y el *tempo* de este proceso están determinados, en última instancia, por legalidades propias del aparato económico de la sociedad, la forma de actuar de los hombres en un momento dado no se puede explicar solo por los fenómenos económicos producidos en el instante inmediatamente anterior. Antes bien, los diversos grupos reaccionan en virtud del carácter típico de sus miembros, que se ha ido formando en conexión, tanto con el desarrollo social anterior, cuanto con el actual. Este carácter proviene de la influencia de todas las instituciones sociales, que, para cada estrato social, funcionan de una manera peculiar. El proceso de producción influye en los hombres, no solo en la forma directa y presente, tal como ellos lo viven en su trabajo, sino también en la forma en que aquel se conserva, mediado, en las instituciones relativamente estables, es decir, de transformación lenta, como familia, escuela, iglesia, organizaciones artísticas y otras semejantes. Respecto de la comprensión del problema de por qué una sociedad funciona de cierta manera, de por qué es estable o se disuelve, es esencial, según esto, el conocimiento de la complexión psíquica de los hombres en los diversos grupos sociales, del modo en que su carácter se ha configurado en conexión con todas las potencias culturales formativas propias de la época. Concebir el

proceso económico como fundamento determinante del acontecer implica considerar todas las otras esferas de la vida social en su cambiante conexión con él, y entender ese proceso, no en su forma mecánica aislada, sino en unidad con las aptitudes y disposiciones específicas de los hombres, las cuales, por cierto, fueron desarrolladas por él. De tal modo, toda la cultura resulta incluida en la dinámica histórica; sus dominios, es decir, los hábitos, los usos y costumbres, el arte, la religión y la filosofía constituyen, en su entrelazamiento, los factores dinámicos que, en cada caso, contribuyen a mantener o destruir una forma determinada de la sociedad. La cultura misma, en cada momento, es un conjunto de fuerzas envueltas en el proceso de cambio de las culturas.
Todas las instituciones y procesos, en todos los dominios de la cultura, en tanto actúan sobre el carácter y los actos de los hombres, aparecen como momentos de conservación o bien de disolución de la dinámica social, y, según los casos, constituyen la argamasa de un edificio todavía en construcción, la masilla que reúne artificialmente partes que tienden a separarse, o una parte del explosivo que destroza el todo con la primera chispa. Contra este punto de vista se podría presentar una objeción. Con miras a mantener las relaciones de producción perimidas y la estabilidad del edificio social fundado en ellas, lo determinante no son las propiedades psíquicas formadas a lo largo de la historia, ni la disposición de impulsos característica de los miembros de cierta sociedad según el grupo al que pertenezcan; antes bien, lo decisivo —desde luego que en el marco de las posibilidades económicas— es el arte de gobernar, la organización de poder del Estado: en última instancia, el poder físico. En la historia de todas las culturas diferenciadas, los conocimientos y las aptitudes humanas, y el correspondiente aparato material de producción, estuvieron organizados de tal manera que el proceso de vida de la sociedad solo podía consumarse por medio de una separación, característica de cada época, entre quienes dirigían la producción y quienes la efectuaban. Si bien la vida del todo dependía de esta separación, por lo menos en los períodos de ascenso y de prosperidad, los estratos superiores de la sociedad constituían, empero, un núcleo relativamente pequeño, para el cual la forma establecida no solo era necesaria, sino que se había trasformado en la fuente del poder y la felicidad. Si bien todas las formas de convivencia humana habidas hasta hoy fueron la condición de existencia de la totalidad y del progreso cultural, innumerables individuos, según su posición en este todo, debieron pagar tal

desarrollo con una miseria carente para ellos de sentido, y hasta con la muerte. Por lo tanto, si, a pesar de ello, los hombres se han mantenido dentro de esta forma social, es porque nunca dejó de ejercerse coacción. ¿Para qué se necesita, pues, de un concepto dinámico de la cultura, de este supuesto de cierta masilla espiritual de la sociedad, dado que tal masilla existe más bien en la forma, altamente material, del poder ejecutivo del Estado?

No es fácil desechar esta objeción. Ella es, más bien, una advertencia realista en contra de todas aquellas teorías que, a partir de ideas morales y religiosas, hacen de la naturaleza del hombre, de la conciencia moral o de la razón, entidades firmes, independientes, y procuran explicar el funcionamiento de la sociedad mediante la acción de una o varias de ellas. Tales concepciones idealistas y racionalistas de la historia no pueden acertar el problema, justamente porque no advierten la conexión de las ideas sublimes con las relaciones de poder de la sociedad, o bien solo la consideran incidentalmente. Por más que, por ejemplo, una conciencia lúcida constituya, no solo un factor importante en el desarrollo y la subsistencia de una sociedad, sino que motive directamente la socialización en general —tal como aún hoy lo afirma un psicólogo de la talla de Freud,[7] siguiendo los pasos de algunas teorías iluministas—, el aparato psíquico total de los miembros de una sociedad de clases, en tanto no pertenezcan a aquel círculo de privilegiados, en buena parte no es más que una interiorización de la coacción física, o por lo menos su racionalización y su complemento. La llamada naturaleza social, el adaptarse a un orden dado —ya sea que se cumpla sobre bases pragmáticas, morales o religiosas—, se remonta en lo esencial al recuerdo de actos de coacción, por medio de los cuales los hombres se hicieron «sociables», esto es, llegaron a ser civilizados; y estos actos aún hoy los amenazan si llegan a volverse demasiado olvidadizos. Nietzsche, particularmente, penetró en el sentido de estas relaciones. Que solo a duras penas podamos confiar en la in-

7 En su descripción del desarrollo de la cultura se lee lo siguiente: «Una vez que el hombre primitivo hubo descubierto que (...) estaba en sus manos mejorar su suerte en la tierra por medio del trabajo, no podía serle indiferente si otro hombre trabajaba con él o contra él. El otro adquirió, respecto del primero, el valor del colaborador con el cual era útil convivir». S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* en *Gesammelte Werke*, Francfort, vol. XIV, 3ª ed., 1963, pág. 450. (*El malestar en la cultura*, Buenos Aires, El Ateneo.) El paso cultural decisivo consiste en «que los miembros de la comunidad se limiten en sus posibilidades de satisfacción» (*ibid.*, pág. 455).

tención, en la promesa humana de observar las reglas de la vida en común, eso tiene para él una historia terrible. «"Se marca a fuego algo para que quede en la memoria"; lo que no cesa de *doler*, solo eso, queda en la memoria: este es un enunciado básico de la más antigua (por desdicha también la más duradera) psicología de la tierra. Hasta se podría decir que allí donde sobre la tierra hay ahora solemnidad, seriedad, secreto, colores sombríos en la vida del hombre y del pueblo, *continúa obrando* algo del horror con el que antiguamente por doquier en la tierra se prometía, se hipotecaba, se tasaba: el pasado (...) sopla sobre nosotros, brota en nosotros como una fuente cuando nos ponemos "serios". Nunca faltó la sangre, el martirio, el sacrificio cuando el hombre consideró necesario construir un recuerdo: los sacrificios y las ejecuciones más horripilantes (entre los que se halla el sacrificio de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las formas rituales más crueles de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fundamento, sistemas de crueldades), todo esto tiene su origen en ese instinto que adivinó que en el dolor se halla el medio más poderoso para la mnemónica (...) ¡Ah! la razón, la seriedad, el dominio sobre los afectos, todas estas cosas lóbregas que llevan el nombre de reflexión, todas estas prerrogativas y galas del hombre se han hecho pagar bien caro; ¡cuánta sangre y cuánta crueldad están en la base de todas las "cosas buenas"! ...».[8]

Pero si bien la coacción pasada y presente desempeña un papel hasta en las más sublimes manifestaciones del alma humana, esta tiene su propia legalidad, lo mismo que todas las instituciones mediadoras, tales como familia, escuela e iglesia, por cuyo intermedio resulta configurada. El papel de la coacción, que no caracteriza sólo el nacimiento de todas las formas del Estado sino también su desarrollo, ha sido tal que no hay riesgo de sobrestimarlo en la explicación de la vida social que se ha desarrollado en la historia hasta el presente. Consiste, no solo en los castigos infligidos a quien rompe el orden impuesto, sino también en el hambre del individuo, y de los suyos, que siempre lo impulsa a someterse a las condiciones de trabajo establecidas; y una de esas condiciones es su buena conducta en la mayoría de los dominios de la vida. Pero, en el curso del desarrollo, la crueldad de las penas ha podido ser suavizada —así como también su carácter público—, por lo menos en ciertos

8 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Gesammelte Werke*, Musarion ed., vol. IV, 2º tratado, págs. 323, 325.

períodos de prosperidad económica; la amenaza del castigo se ha ido diferenciando y espiritualizando cada vez más, de modo que, al menos en parte, el horror se ha transformado en miedo, y este, en precaución. Y como, en los períodos de auge económico, con el aumento de la riqueza social, una parte de las funciones que desempeñaban los castigos pueden ser asumidas por su contrario positivo, la perspectiva de recompensa, ocurre que los señores y los guardianes —los cuales originariamente, y en correspondencia con cualidades primitivas del aparato psíquico, habían sido multiplicados por un ejército de espíritus y demonios—, pasan a ser, en parte, una divinidad o idea del mundo que, según la época, se representa como más sombría o más propicia. Ya esto solo indica que la coacción, en su forma desnuda, en modo alguno basta para explicar por qué las clases sojuzgadas han soportado el yugo tanto tiempo, incluso en las épocas de decadencia de una cultura, en las cuales las relaciones de propiedad y en general las formas de vida establecidas se habían transformado manifiestamente en trabas de las fuerzas sociales, y a pesar de que el aparato económico ya estaba maduro para una forma de producción más elevada. Aquí el historiador necesita estudiar toda la cultura; claro que el conocimiento de las condiciones materiales constituye el fundamento de la comprensión.

Además, el complejo proceso histórico, en el cual se ha interiorizado una parte de la coacción, no consistió en un mero proceso de espiritualización, de asimilación de experiencias horribles por parte de la razón calculante, ni en su proyección unívoca en la esfera religiosa y metafísica. No; en él se originaron por doquier nuevas cualidades. Así, por ejemplo, la relación de los individuos con Dios no solo tuvo, desde el comienzo, el carácter de la pura dependencia, sino que la idea de Dios proporcionó a la vez el marco para los deseos infinitos y para los sentimientos de venganza, para los planes y anhelos nacidos en relación con las luchas históricas. La religión recibe todo su contenido, por cierto, de la elaboración psíquica de los acontecimientos terrenos; pero, al mismo tiempo, ella obtiene su propia forma, que a su vez repercute sobre la disposición anímica y el destino de los hombres y constituye una realidad dentro del todo del desarrollo social. Lo mismo puede afirmarse respecto de las ideas morales, del arte y de los otros dominios de la cultura. A pesar de que, por ejemplo, la conciencia moral y la idea del deber se han desarrollado en contacto muy estrecho con coacciones y necesidades de la más diversa índole, y de que ellas mismas deben ser concebidas, en medida consi-

derable, como violencia interiorizada, como ley externa asimilada en la propia alma, ellas finalmente representan, en la economía psíquica de los individuos, fuerzas propias sobre cuya base aquellos no solo se avienen al orden establecido, sino que eventualmente también se le oponen. También la regulación de las relaciones sexuales, en el marco del matrimonio, de la familia, tuvo un condicionamiento económico y fue, en parte, cruelmente impuesta. Pero el amor romántico, originado en el curso de esta regulación, constituye un fenómeno social que puede poner al individuo en oposición a la sociedad, y hasta impulsarlo a romper con ella. La combinación de sexualidad y ternura —que de ningún modo es natural, sino que se ha ido formando históricamente—, la amistad y la lealtad, que se convierten en algo natural para los hombres, pertenecen al número de aquellos elementos culturales que pueden desempñar un papel propio en determinados desarrollos sociales. Son rasgos del ser humano en una época dada, rasgos engendrados siempre de nuevo por las instituciones culturales correspondientes, y que, a su vez, condicionan la época. En cuanto los hombres reaccionan frente a las variaciones económicas, los grupos actúan sobre la base de su complexión humana, que en modo alguno puede entenderse solo desde el presente inmediato y sin un conocimiento del aparato psíquico. Pero si los factores culturales adquieren, dentro del proceso total de la sociedad, en el cual sin duda están por completo entretejidos, una significación propia en cuanto actúan como rasgos de carácter de los individuos, con mayor razón las instituciones, que se basan en ellos, y que han sido creadas con miras a su fortalecimiento y continuación, poseen cierta legalidad propia, aunque solo sea relativa. No solo la burocracia del aparato coactivo del Estado tiene intereses y poder; los tiene también la plana mayor de todas las instituciones culturales en sentido estricto.

Hoy se investiga la cultura, en sentido descriptivo, desde el aspecto históricoespiritual y desde el aspecto morfológicocultural. Con ello se la considera como una unidad independiente y superior respecto de los individuos. Concebirla como estructura dinámica, es decir, como una esfera del proceso social global, dependiente y a la vez especial, es algo que, en oposición a lo anterior, es incompatible con una actitud contemplativa ante la historia. Por lo tanto, este punto de vista tampoco tiene el mismo significado en todo período. En la lucha por el mejoramiento de las condiciones humanas hay épocas en las cuales no es especialmente importante desde el punto de vista práctico el hecho de que la teoría solo tenga en cuenta muy

sumariamente estas relaciones. Son esos instantes en los cuales, a causa de la decadencia económica de cierta forma de producción, las formas de la vida cultural correspondientes ya se hallan tan relajadas que la miseria de la mayor parte de la sociedad fácilmente se trueca en rebelión y solo se requiere la decidida voluntad de grupos progresistas para derrotar la mera fuerza de las armas, sobre la cual todo el sistema se apoya esencialmente. Pero estos momentos son raros y breves, el orden corroído se repara provisionalmente y se renueva en apariencia; los períodos de restauración se prolongan durante largo tiempo y en ellos cobra nuevo vigor el aparato cultural perimido, tanto merced a la particular complexión psíquica de los hombres cuanto a la trabazón de instituciones articuladas entre sí. Vemos, entonces, que esto requiere una indagación minuciosa.

Es posible estudiar, en las épocas y en los pueblos más diversos, el modo en que influyeron las relaciones culturales, desarrolladas con el proceso de vida de la sociedad, y que afloran en una serie de instituciones y en ciertos caracteres de los hombres. Ya mencionamos el hecho de que las grandes sociedades asiáticas de China y la India opusieron resistencia a la penetración de las formas de vida europeas. De ningún modo esto debe entenderse como si no se tratase esencialmente de una muy real lucha de intereses, que culmina en la implantación del modo superior de producción, el capitalista, o de un principio económico aún más progresista. Pero la capacidad de resistencia de esas culturas no se expresa en la conciencia de todos sus miembros, falsa para la gran mayoría de ellos, de que el modo de producción específicamente chino o hindú sería el más ventajoso. Si grandes masas han perseverado en él a pesar de sus opuestos intereses, en ello tuvo su papel el miedo e incluso la incapacidad para salir del viejo mundo de creencias y representaciones arraigado en el alma de cada individuo. Su forma determinada de vivir el mundo se ha configurado en los trabajos simples, constantemente reiterados, y, en el curso de los siglos, ha pasado a ser un momento necesario de la vida de esta sociedad, en ausencia del cual no se podría hablar de la capacidad de resistencia de esa sociedad, ni, menos todavía, del cumplimiento normal de las funciones cotidianas imprescindibles.

En China, la fe en los antepasados constituye uno de estos factores. Los sinólogos coinciden en que dicha fe ha configurado, desde hace siglos, el rostro de la sociedad china. «Como poder que forma la vida y el pensamiento chinos, difícilmente se po-

dría sobrevalorarlo».[9] Fueron las características de la producción china las que le permitieron solidificarse de tal modo y convertirse en un poder. Una sola referencia puede aclarar esto. La horticultura, que, también en los centros del cultivo del arroz, caracteriza la vida económica,[10] requiere una serie de conocimientos que, en las circunstancias dadas, solo pueden ser adquiridos por una larga experiencia. Entre otras cosas, la agricultura intensiva se distingue de la extensiva porque la labranza supone conocimientos muy precisos y diferenciados de cada región, casi de cada campo. El anciano que a lo largo de toda su vida ha observado el tiempo, las singularidades de las especies vegetales, sus enfermedades y demás, es de hecho una imprescindible fuente de saber para el joven. Con su plenitud de experiencia, es el director natural de la producción. Aquí puede buscarse una de las raíces del culto de los antepasados. La superioridad del anciano sobre los jóvenes, como principio para concebir la relación de las generaciones, significó entonces, sin más, que los antepasados del actual jefe de la familia debieron haber superado a este en poder y sabiduría, de la misma manera como este aparece ahora ante su familia; para los niños, ello también brota de la veneración que sienten hacia su padre y su abuelo. La grandeza y santidad de los antepasados debió, pues, aumentar en vez de disminuir con su distancia del presente; cada uno debía aparecer tanto más divino cuanto más lejos se hallase en la larga serie de las estirpes. La veneración y los sentimientos agradecidos que el individuo cree deber a sus antepasados configuran, por fin, un rasgo fundamental de su constitución anímica.

Por más que ese rasgo se origine en las relaciones reales y se renueve siempre por obra de ellas, solo una psicología racionalista podría suponer que en la historia del desenvolvimiento de cada sociedad, o de cada individuo, en primer lugar ha existido la clara conciencia de este fundamento de la veneración y después habrían aparecido un encubrimiento y una falsificación, deliberados o no. Antes bien, las relaciones de producción son vividas aquí originariamente en formas religiosas, y estas mismas alcanzan significación e historia propias. El culto de los antepasados, que actúa como poder social activo sobre cada individuo desde su nacimiento, a través de la educación, las costumbres y la religión, recibe sus impulsos siempre

9 K. Scott Larouette, *The chinese, their history and culture* (Los chinos, su historia y cultura), Nueva York, 1934, vol. II, pág. 148.
10 Cf. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (La economía y la sociedad de China), Stuttgart, 1931, pág. 337 y sigs.

renovados no solo de las experiencias que el niño y el joven tienen con sus propios padres y abuelos, sino de movimientos psíquicos extremadamente múltiples que se originan en los individuos a partir de la situación existente y se sirven de esta forma cultural. Así, por ejemplo, la idea de que los antepasados también son poderosos en el más allá y pueden enviar su bendición ofrece la posibilidad de influir sobre el destino inescrutable. Además esta idea proporciona un recurso para combatir la terrible inseguridad que se experimenta frente a las decisiones importantes: se interroga a los padres, pues sus símbolos permiten descifrar el destino. La fe en los antepasados adquiere la función de conservar la paz interior de los hombres atormentados y de posibilitarles restablecerla en todos los casos. Eventualmente, pues, individuos y grupos sociales la mantienen durante cierto lapso, aun después de que ha entrado en contradicción con sus intereses materiales. Incluso después de que las religiones han perdido su significación productiva, se soportan privaciones por ellas y se les ofrecen sacrificios. Aún hoy el culto de los antepasados constituye en China un obstáculo especial contra el progreso de la sociedad, obstáculo que, desde luego, finalmente habrá de ceder ante el moderno desarrollo económico, pero que en un principio complica la situación. «Este culto», dice Edward Thomas Williams,[11] «ha sido un estorbo para cualquier progreso. Se ha opuesto, no solo a la propaganda religiosa, sino también a las instalaciones sanitarias, a la lucha contra las epidemias y a todas las reformas educativas y políticas. Felizmente, ahora se desploma esta actitud conservadora porque desaparece la consistencia de la familia». También en el mantenimiento de las castas hindúes se muestra con especial fuerza que la cultura constituye un factor propio en la dinámica social. Una división del trabajo relativamente natural o el sojuzgamiento por parte de conquistadores extranjeros pueden haber desempeñado el papel principal en el origen histórico de las castas; pero esa separación, que por fin constituyó la estructura básica de todo el proceso de vida de la sociedad hindú, se reflejó en un sistema de ideas que no solo adquirió fuerza específica en los intereses conscientes de los estratos superiores sino también en el carácter de las castas inferiores, dominadas por aquellos. A fin de volver comprensible cómo una forma cultural, una vez difundida, conserva su capacidad de resistencia merced a fuentes siempre nuevas, pue-

11 E. T. Williams, *China yesterday and to-day* (China ayer y hoy), Nueva York, 1923, pág. 65. [El autor cita según su propia traducción. (*N. del T.*)]

de bastar una breve indicación. «Lo que realmente subleva ante el sufrimiento no es el sufrimiento en sí sino su carácter absurdo». Este hecho, según Nietzsche,[12] lleva hacia el nacimiento de la religión. Las terribles diferencias en los modos de trabajar y de existir, en las que se cumple el proceso de la vida hindú, son explicadas por esa sociedad por medio de la idea de la transmigración de las almas, según la cual nacer en una casta alta o baja es consecuencia de los actos de una vida anterior. Para los estratos más bajos, constituye esto una razón especial para no desear cambios en el sistema. Si un paria puede decir que cumple fielmente con los preceptos, espera ascender, en su próximo nacimiento, a la casta de los brahmanes y gozar de sus prerrogativas. «Un cabal creyente hindú», escribe Max Weber,[13] «frente a la lastimosa situación de un miembro de una casta impura se limitará a reflexionar: él tiene que expiar los muchos pecados que cometió en su existencia anterior. Pero esto tiene su reverso: el miembro de la casta impura también, y ante todo, piensa en la posibilidad de mejorar sus oportunidades sociales futuras, después de un nuevo nacimiento, si lleva una vida ejemplar según el ritual de las castas». Así, pues, el hecho de que el sistema de castas, característico de la economía hindú, sea vivido religiosamente, no solo actúa en el sentido de la incorporación de los parias intocables al actual proceso de producción sino que motiva su apego a ese cruel sistema en cuanto tal. La subsistencia de este, incluso su eterna duración, constituye el sentido de toda la existencia de esos hombres. Si en el futuro hubiera que abolirlo, todos los méritos de esta gente, todos sus sacrificios, serían vanos justamente cuando tendrían la perspectiva de poder gozar aún de las ventajas del sistema. He ahí uno de los muchos motivos por los cuales aun los estratos inferiores pueden reaccionar con furor y fanatismo ante el intento de introducir modificaciones violentas y que sea fácil conseguir que reaccionen de ese modo. Las antiguas ideas religiosas les aportan infinito; para generaciones enteras su pérdida significa que sus vidas han sido fracasadas y absurdas. Por el contrario, poco es lo que puede conseguir el esclarecimiento teórico. Solo merced al trato diario con modernos artículos de consumo, y, finalmente, merced a una configuración más progresista de la vida, han de reformarse en forma duradera las viejas ideas y arraigar nuevos con-

12 F. Nietzsche, *op. cit.*, pág. 358.
13 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Compilación de ensayos sobre sociología de la religión), Tubinga, 1921, vol. II, pág. 120.

ceptos acerca de la tierra y el mundo, el nacer y el perecer, el cuerpo y el alma.

Así como sería falso ver en las ideas religiosas otra cosa que reflejos, mediados, de las situaciones terrenas impuestas al hombre por su trabajo, es verdad que aquellas ejercen cierta influencia social en el desarrollo psíquico de cada individuo. En su fundamental estudio sobre el régimen de castas,[14] Bouglé verifica que el origen de este sistema de castas no puede atribuirse simplemente a un engaño de los sacerdotes; y continúa: «Es la costumbre del culto cerrado de las primeras comunidades familiares lo que impide a las castas mezclarse entre sí: es la veneración ante los misteriosos efectos del sacrificio lo que finalmente las subordina a la casta sacerdotal». Estas afirmaciones, empero, nada dicen, como cree Bouglé, en contra de la concepción económica de la historia, aunque de hecho aludan a un rasgo básico, dominante en la historia de la India. El mismo Bouglé ha visto que el sistema de las castas originariamente fue una forma de sociedad ajustada a las necesidades de la vida, y que solo con el correr del tiempo se ha convertido en una traba, lo cual, según la mencionada concepción, también ocurrió en otros sistemas sociales: «Sin duda, el principio de las castas tiene la utilidad de liberar a una sociedad de la barbarie imponiéndole un orden. Pero también encierra el peligro de detenerla rápidamente y por largo tiempo en su marcha hacia la civilización».[15]

La resistencia que el sistema de castas, a consecuencia de su apoyatura religiosa, opone a la penetración de nuevas formas sociales, no significa que la religión sea independiente de la vida material de la sociedad, sino que, como ocurre en otros dominios de la cultura, a causa de la estabilidad y la fuerza que por fin ha alcanzado puede conservar a la sociedad en una forma dada, o bien perturbarla: ella cumple funciones productivas o represivas. A esto alude también la idea del *cultural lag* (retraso cultural), según la cual, en el presente, la vida social depende de factores materiales, por lo que las esferas directamente conectadas con la economía se transforman más rápidamente que otros dominios culturales. La actual situación de China y la India, a que nos hemos referido, no prueba, sin embargo, como parece creer Ogburn,[16] que esa dependencia se

14 C. Bouglé, *Sur le régime des castes* (Sobre el régimen de castas), París, 1908, pág. 82. [El autor cita su propia traducción. (*N. del T.*)]
15 *Ibid.*, pág. 243.
16 Cf. «Social change» (El cambio social), en *Encyclopaedia of the social sciences*, Nueva York, 1930, vol. III, pág. 330 y sigs., y otros escritos.

invierta en ocasiones, sino solo que la introducción de una nueva forma de producción suele ser contrarrestada, en un comienzo, por factores culturales conectados con las antiguas formas productivas, de modo tal que ella es precedida por luchas en el ámbito de las representaciones mentales.
Como estas referencias debieran aclararlo, el poder de resistencia de determinadas culturas es mediado por formas de reacción humanas, características de esas mismas culturas. En cuanto momentos del contexto histórico, estos rasgos pertenecen a la cultura; en cuanto propiedades humanas relativamente estables, se han transformado en algo natural. Carecen de realidad independiente, no solamente cuando se trata de costumbres e intereses directamente entretejidos con la existencia material actual, sino también cuando consisten en las denominadas representaciones mentales. Su tenacidad proviene más bien de que los miembros de determinados grupos sociales, a causa de su situación en el todo social, han adquirido una constitución psíquica en cuya dinámica cumplen importante papel ciertas intuiciones; con otras palabras: los hombres se aferran apasionadamente a ellas. Todo un sistema de instituciones, que también pertenece a la estructura de la sociedad, se encuentra en acción recíproca con esta constitución anímica: por una parte, la fortalece de continuo y contribuye a reproducirla, y por la otra, es mantenido y fomentado por ella.
Por eso es comprensible que en las teorías filosóficas y sociológicas las instituciones culturales se consideren a veces expresión del alma humana, y otras veces la configuración del alma humana como función de las potencias culturales. Ambas formas de considerar la cuestión —la antropológico-subjetivista y la objetivista— son relativamente justas, porque en los diversos períodos se destaca con más fuerza uno u otro momento y, en general, esa relación está estructurada de manera diferente. En todo caso, el mantenimiento de formas sociales perimidas, por ejemplo, no descansa en la mera violencia o en el engaño de las masas acerca de sus intereses materiales —que ambas cosas ocurran, y la forma en que ello suceda, se halla más bien condicionado por la complexión de los hombres en cada caso—, sino que esa persistencia también tiene sus raíces en la llamada naturaleza humana.
La expresión «naturaleza humana» no significa aquí un ser originario eterno ni aun uniforme. Todas las doctrinas filosóficas para las cuales el movimiento de la sociedad o la vida del individuo proceden de una unidad fundamental, ahistórica por añadidura, son pasibles de una justificada crítica. Entender

que en el proceso histórico se generan nuevas cualidades individuales y sociales les resulta especialmente difícil a causa de su metodología no dialéctica; por ello piensan, de acuerdo con la teoría mecanicista de la evolución, que todas las propiedades humanas aparecidas en el curso del proceso estaban ya contenidas en el germen, o bien, de acuerdo con muchas tendencias de la antropología filosófica, que ellas provienen de un «fundamento» metafísico del ser. Ambas teorías, que se combaten entre sí, ignoran el principio metódico según el cual los procesos de vida se caracterizan tanto por transformaciones estructurales como por un devenir continuo. Por ejemplo: en muchos grupos sociales —actualmente entre las masas pequeñoburguesas y campesinas de muchas partes de Europa— todo lo que aparece como naturaleza humana o como carácter está constituido hasta tal punto por la intimidación, los deseos incumplibles, contenidos desfigurados y relaciones opresivas, que el advenimiento de cambios revolucionarios en el dominio económico y social podría extinguir y transformar en pocos años lo que hasta aquí se tuvo por esencia eterna. Pero esto no significa que las condiciones anteriores hubiesen vulnerado una presunta naturaleza humana verdadera, que, a partir de ahora, sería restablecida, sino que la relación entre las capacidades y las necesidades de aquellos hombres y sus formas de vida se ha vuelto tan discordante con el transcurso del tiempo que al producirse un cambio externo también debe sobrevenir un brusco cambio en su estructura psíquica. Hay, pues, un sistema relativamente estable de formas de conducta decantadas, que se encuentran entre los hombres de una determinada época y de una determinada clase; hay una forma en que estos se adaptan a su situación en virtud de prácticas psíquicas conscientes e inconscientes; hay esta estructura infinitamente diferenciada, y reequilibrada de continuo, de preferencias, actos de fe, valoraciones y fantasías por medio de las cuales los hombres de cierto estrato social se conforman con sus circunstancias materiales y con los límites de sus satisfacciones reales; hay todo este aparato interno, que, a pesar de su complicación, por lo común lleva el sello de la necesidad y la penuria. En muchos casos todo esto se mantiene simplemente porque el abandono de la antigua forma de vida y el tránsito a una nueva requieren —en especial cuando este último demanda una mayor actividad racional— fuerza y ánimo, es decir, en síntesis, un gran esfuerzo psíquico. Esta es también una de las razones por las cuales no se pueden esperar cambios de alcance histórico-universal si primero deben modificarse los hombres. Estos cambios suelen ser

activamente provocados por grupos en los cuales lo decisivo no es una naturaleza psíquica estable, sino el hecho de que en ellos el conocimiento mismo se ha convertido en una fuerza. Pero en cuanto se trata de la subsistencia de antiguas formas de la sociedad, pasan a primer plano, en lugar de esa comprensión lúcida, los modos de reacción humanos que se han consolidado, sobre la base del proceso de vida de la sociedad, en acción recíproca con un sistema de instituciones culturales. De ellas forma parte la capacidad de adecuarse y subordinarse, capacidad a la vez consciente e inconsciente, que determina cada paso del individuo, es decir, la propiedad de afirmar en el pensamiento y la acción las relaciones existentes en cuanto tales, de vivir dependiente de los ordenamientos dados y de la voluntad ajena, en suma: la autoridad como característica distintiva de toda la existencia. Afianzar en el interior de los sojuzgados la necesaria dominación de los hombres sobre los hombres, dominación que ha configurado toda la historia hasta el presente, ha sido una de las funciones de todo el aparato cultural de las diversas épocas; como resultado y como condición constantemente renovada de este aparato, la fe en la autoridad constituye una fuerza motriz humana en la historia, fuerza en parte productiva y en parte paralizante.

II. Autoridad

Cuanto más el mero reunir y relatar acontecimientos es considerado antes como tarea preliminar que como meta de la investigación histórica, y cuanto más decididamente se hace valer, frente a la concepción positivista de la ciencia, la exigencia de que no se entienda la interpretación como una suma de hechos aislados, que en lo esencial quedaría librada a las aptitudes subjetivas, al gusto y a la «concepción del mundo» del historiador, sino como aplicación del trabajo consciente, metódico, basado en el conocimiento teórico, de manera tanto más clara aparece la autoridad como una categoría dominante en el aparato conceptual del saber histórico. De hecho, ella es, como dice Hegel,[17] «más importante que lo que nos inclinamos a creer», y aunque el gran interés que hoy despierta pueda estar condicionado por circunstancias especiales, ante todo la

17 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Sämtliche Werke*, Glockner ed., Stuttgart, 1928, vol. 11, pág. 528.

aparición en nuestra época de formas de Estado denominadas autoritarias, la realidad que se pone de manifiesto en esta situación histórica ha sido decisiva en toda la historia anterior. En cada una de las formas de sociedad, desarrolladas a partir de la indiferenciada comunidad primitiva de la prehistoria, el grueso de la población estuvo dominada, o bien por unas pocas personas, como en las situaciones relativamente antiguas y simples, o bien por determinados grupos de hombres, como en las formas sociales más desarrolladas, es decir que todas estas formas estuvieron caracterizadas por relaciones de dependencia y dominación entre clases. La mayoría de los hombres siempre ha trabajado bajo la dirección y a las órdenes de una minoría, y esta dependencia siempre se tradujo en una existencia material más penosa. Ahora bien, observamos ya [18] que estos regímenes se mantuvieron en cada caso, no solo merced a una presión directa, sino a que los hombres mismos aprendieron a prestarles su asentimiento. Sean cuales fueren las diferencias fundamentales por las cuales los tipos humanos se distinguen unos de otros en los diversos períodos de la historia, ellos tienen en común el estar determinados, en todos sus rasgos esenciales, por las relaciones de dominación características de la sociedad respectiva. Si desde hace más de cien años se ha abandonado el punto de vista de que el carácter debe ser explicado a partir del individuo completamente aislado, y se concibe al hombre como un ser socializado, esto significa, a la vez, que los impulsos y las pasiones, las disposiciones de carácter y las formas de reacción son moldeados por la relación de dominio dentro de la cual se cumple el proceso de vida de la sociedad. El sistema de clases en el que transcurre el destino externo del individuo se refleja, no solo en su intelecto, ideas, conceptos y juicios fundamentales, sino también en su vida interior, en sus preferencias y deseos. Por lo tanto, la autoridad es una categoría histórica central. Que ella desempeñe un papel tan decisivo en la vida de los grupos y de los individuos en los más diversos ámbitos tiene su raíz en la estructura de la sociedad humana, tal como ha existido hasta ahora. En todo el lapso comprendido por la historia escrita, el trabajo se realizó dentro de una obediencia más o menos voluntaria a órdenes e instrucciones, prescindiendo de aquellos casos límite en que los esclavos encadenados eran llevados a latigazos a los campos y a las minas. Puesto que la acción vital para la supervivencia de la sociedad —y en cuya realización se formaron, en consecuencia,

18 Cf. *supra*, pág. 285 y sigs.

los hombres— se cumplía en medio de la sumisión a una instancia extraña, todas las relaciones y modos de reacción estuvieron bajo el signo de la autoridad.

La definición universal de «autoridad» sería necesariamente vacía en extremo, como todas las determinaciones conceptuales que intentan fijar momentos aislados de la vida social abarcando la historia en toda su extensión. Aunque una definición de ese tipo sea más o menos acertada, sigue siendo, no solo abstracta, sino equívoca y falsa, en tanto no se la haya puesto en relación con las demás determinaciones de la sociedad. Los conceptos universales que constituyen el fundamento de la teoría social solo pueden ser comprendidos, en su correcto significado, en conexión con los otros conceptos universales y particulares de la teoría, es decir, como momentos de una estructura teórica determinada. Y, además, puesto que las relaciones de todos estos conceptos entre sí, como las que median entre cualquier construcción lógica y la realidad, cambian de continuo, la definición concreta —es decir, verdadera— de tal categoría siempre es finalmente la realización de la teoría social misma, tal como ella se hace efectiva, en un instante histórico, en su unidad con ciertas tareas histórico-prácticas. Las definiciones abstractas contienen los elementos de significación opuestos, colocados directamente uno junto al otro, que el concepto ha ido adquiriendo a consecuencia de cambios históricos; tal el caso, por ejemplo, del concepto ahistórico, no desarrollado teóricamente, de religión, que abarca tanto el saber como la superstición. Esto es válido también para la autoridad. Si de un modo provisional consideramos como autoritarias aquellas formas de actuar internas y externas en las cuales los hombres se someten a una instancia extraña, de inmediato salta a la vista el carácter contradictorio de esta categoría. La acción autoritaria puede hallarse en el interés real y consciente de individuos y grupos. Actúan en forma autoritaria los habitantes de una ciudad antigua que se defiende del ataque de conquistadores extranjeros; cualquier comunidad que procede planificadamente actúa en forma autoritaria si los individuos no emiten un juicio propio a cada instante, sino que se confían en el pensamiento de una instancia superior, en cuya formación, por cierto, pueden haber participado. A lo largo de ciertos períodos, la subordinación respondía al propio interés de los dominados, tal como en el caso del niño respecto de una buena educación. Este subordinarse era una condición para el desarrollo de las aptitudes humanas. Sin embargo, aun en los tiempos en los cuales el vínculo de dependencia era sin duda adecuado al

estado de las fuerzas humanas y de sus medios, en toda la historia dicho vínculo va unido a privaciones que debieron padecer los dependientes; en los períodos de estancamiento y retroceso, en los cuales fue necesario, para el mantenimiento de la correspondiente forma social, que los dominados prestasen su aquiescencia a la relación de dependencia establecida, esto significó la eternización, no solo de la impotencia material, sino también de la impotencia intelectual de los dominados, y se convirtió en un obstáculo para cualquier desarrollo humano.
Así, pues, la autoridad, en tanto dependencia a la que se ha prestado asentimiento, puede significar, tanto relaciones progresistas, que consulten los intereses de quienes toman parte en ellas, y favorables al desarrollo de las fuerzas humanas, como también un conjunto de relaciones y representaciones sociales mantenidas artificiosamente, falsas desde hace mucho tiempo y contrarias a los verdaderos intereses de la mayoría. En la autoridad descansan, tanto la sumisión ciega y esclava, fruto, en lo subjetivo, de la pereza mental y de la incapacidad para tomar resoluciones por sí mismo, y que, en lo objetivo, contribuye a la continuación de condiciones oprimentes e indignas, cuanto la consciente disciplina del trabajo propia de una sociedad en pleno florecimiento. Pero ambas formas de la existencia difieren entre sí como el sueño y la vigilia, como el estar prisionero y el estar libre. Si el prestar, de hecho, acatamiento a una relación de dependencia dada (que, por lo general, no se expresa solo en el reconocimiento total, sino, más aún, en la subordinación de la vida cotidiana hasta los sentimientos más íntimos) se corresponde realmente con las diversas fuerzas humanas desarrolladas en el período en cuestión y es, por lo tanto, objetivamente adecuado; si los hombres, en tanto aceptan su existencia dependiente en forma instintiva o con completa conciencia, se engañan a sí mismos respecto del grado de desarrollo de sus fuerzas y de la dicha que pueden alcanzar, o si contribuyen a realizar esto para sí mismos o para la humanidad; si la subordinación incondicional a un caudillo político o a un partido apunta históricamente hacia adelante o hacia atrás, he ahí interrogantes que solo el análisis de la respectiva situación social, en su totalidad, puede responder. No hay un juicio universalmente válido respecto de ellos. El reconocimiento de las relaciones jerárquicas, característico del absolutismo, así como la subordinación de la burguesía a la burocracia de los príncipes, constituyeron factores productivos para el desarrollo social en los siglos XVI, XVII, y en parte aún en el siglo XVIII, según la situación imperante en los distintos

países; en el siglo XIX, esta conducta se convierte en el distintivo de los grupos reaccionarios. Según que la relación de dependencia admitida se base en el papel objetivo que desempeña la clase dirigente, o bien haya perdido su necesidad racional, los tipos humanos correspondientes aparecerán también, comparados con otros de la misma época, como conscientes, activos, productivos, libres y perspicaces, o esclavizados, íntimamente perezosos, ponzoñosos y desleales. Pero esta atribución no puede ser utilizada mecánicamente. Sobre ella influyen el papel que la relación de autoridad cumple en la época, así como su contenido especial, y, además, el grado de diferenciación de los individuos comprendidos, cualquiera que sea el significado psíquico del acatamiento a la autoridad. Por otra parte, acatamiento y rechazo, tal como se dan en la conciencia, todavía dicen poco acerca de la eficacia de aquella relación en la vida interior del individuo. Algunas categorías de esclavos romanos pudieron aceptar su esclavitud sin que por eso su pensamiento se esclavizara. En la masa de sus señores, en el período del Imperio, recurrir al sistema de los tiranos militares y soportarlos cobardemente cuando se manifestaban malos expresaba ya, por el contrario, una impotencia histórica. En todo caso, el fortalecimiento o debilitamiento de las autoridades constituye uno de esos rasgos de la cultura mediante los cuales ella misma pasa a ser un elemento de la dinámica del acontecer histórico. El relajamiento de las relaciones de dependencia, enraizadas en la vida consciente e inconsciente de la masa, es uno de los mayores peligros para una estructura social e indica que esta ha perdido vitalidad. La glorificación consciente del orden establecido señala un período crítico de la sociedad, y se convierte «en una de las fuentes principales de lo que lo amenaza».[19] Los esfuerzos convulsivos por renovar y consolidar la sociedad, como los martirios de los circos romanos y las hogueras de la Inquisición, anuncian la caída de un régimen social, o bien un período de estancamiento en el desarrollo humano.

El pensamiento burgués se inicia como lucha contra la autoridad de la tradición, contraponiendo a esta la razón de cada individuo como legítima fuente del derecho y la verdad. Termina con la exaltación de la mera autoridad, como tal, tan vacía de contenido determinado como el concepto de razón, en cuan-

19 H. J. Laski, *Authority in the modern state* (La autoridad en el Estado moderno), New Haven, 1927, pág. 387. [El autor cita su propia traducción. (*N. del T.*)]

to la justicia, la dicha y la libertad del género humano son abandonadas como consignas históricas. Si no consideramos tanto los propósitos personales de Descartes cuanto su efecto histórico, este pensador, que puede ser tenido como el creador del primer sistema de la filosofía burguesa, aparece como el adalid de la lucha contra el principio de autoridad en el pensamiento. Buckle,[20] él mismo un muy consciente y característico historiador de la burguesía, escribe sobre Descartes: «La posteridad no está tan obligada hacia él por lo que ha construido como por lo que ha demolido. Toda su vida fue una única campaña, amplia y feliz, contra los prejuicios y las tradiciones de los hombres. Fue grande como creador, pero mucho más como destructor. En esto fue el fiel sucesor de Lutero, de cuyos trabajos los suyos son el complemento apropiado. Completó lo que el gran reformador alemán había dejado incompleto. Frente a los antiguos sistemas filosóficos, tuvo exactamente la misma actitud que Lutero frente a los sistemas religiosos; fue el gran reformador y liberador del pensamiento europeo». Con esta liberación se alude, ante todo, a la lucha contra la fe en las autoridades. A pesar de todas las contradicciones internas, este rechazo de la conducta autoritaria se reitera constantemente en la gran filosofía burguesa hasta el comienzo del siglo XIX. El ataque de la Ilustración inglesa y francesa a la teología en modo alguno se dirige, en sus tendencias más poderosas, en contra del supuesto de la existencia de Dios. El deísmo de Voltaire no era ciertamente insincero. No pudo comprender la monstruosidad que significaría hallar satisfacción en la injusticia terrena; la bondad de su corazón jugó una mala pasada al más agudo entendimiento del siglo. La Ilustración no combatía la existencia de Dios, sino su admisión sobre la base de la mera autoridad. «La revelación debe ser condenada por la razón», dice Locke, el maestro de filosofía de los ilustrados. «La razón debe ser nuestro juez y guía supremo en todas las cosas (...) La fe no es prueba alguna de la revelación».[21] En última instancia, el hombre debe servirse de sus propias aptitudes espirituales, y no ser dependiente de las autoridades.

En este sentido, también Kant estaba en favor de la Ilustra-

20 H. T. Buckle, *Geschichte der Zivilisation in England* (Historia de la civilización en Inglaterra), Leipzig y Heilderberg, 1865, vol. I, secc. II, pág. 72.

21 J. Locke, *Ueber den menschlichen Verstand*, Leipzig, 1911-13, vol. II, lib. IV, cap. 19, §§ 14-15. (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Aguilar.)

ción. «*Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu *propio* entendimiento!» es, según él, la divisa de la Ilustración. «Por pereza y cobardía, la mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha emancipado ha tiempo de la conducción ajena (*naturaliter maiorennes*), permanecen con gusto en un estado de minoridad por toda su vida. Por eso resulta muy fácil a los otros erigirse en tutores».[22] La ley moral, en el sentido de Kant, «no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad . . .».[23] En Fichte, todo el contenido de su filosofía se presenta, si se lo toma al pie de la letra, como un llamado a la independencia interior, al rechazo de las opiniones y modos de conducta basados en la mera autoridad. Para Fichte es especialmente verdadero aquello que vale para todos los escritores burgueses, a saber: que la más despreciable caracterización de un hombre es la de esclavo. Su intenso orgullo por la libertad interior, que en él iba unido a una voluntad vehemente, utópica por cierto, de transformación del mundo, se correspondía con aquella actitud, especialmente extendida en Alemania, que se resignaba a la opresión externa en tanto imaginaba a la libertad encerrada en su pecho y subrayaba con tanta mayor fuerza la independencia de la persona espiritual cuanto más profundamente la persona real estaba avasallada. Cuando la contradicción entre lo interno y lo externo volvióse demasiado molesta para la conciencia, se entrevió la posibilidad de lograr la reconciliación, no subordinando a la voluntad la realidad tozuda, sino armonizando la vida interior con esa realidad. Si la libertad consiste en la concordancia formal entre la existencia externa y la propia decisión, entonces nada tiene que temer; basta con que cada uno acepte el acontecer histórico y su lugar en él, en lo cual consiste de hecho, según la novísima filosofía, la verdadera libertad: «Afirmar aquello que ocurre de todos modos».[24]

En la conciencia de Fichte, empero, el rechazo del pensamiento autoritario no se trueca en el reconocimiento de la realidad dada. En él la razón está determinada esencialmente como opuesta a la autoridad. Proclama que no quiere doblegarse;

22 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Akademie-Ausgabe*, Munich, 1930, vol. VIII, pág. 35. (*Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, Buenos Aires. Nova, 1964.)

23 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, parte I, lib. I, cap. 1, § 8, en *Akademie-Ausgabe*, Munich, 1930, vol. V, pág. 33. (*Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: El Ateneo.)

24 A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* (Teoría de la libertad de la voluntad), Berlín, 1933, pág. 133.

pero esto, si se lo compara con Kant y los franceses, suena a mera declaración. Su rechazo del orden establecido es demasiado principista para ser por completo irreconciliable. Y con tanta mayor claridad se destaca —por lo menos en sus primeros escritos— el ideal del pensamiento burgués. «Quien actúa por autoridad lo hace necesariamente sin conciencia moral». Esta es «una proposición muy importante que es preciso en absoluto afirmar con todo su rigor».[25] El círculo de hombres a quienes se dirige el sabio se ha elevado, según Fichte, «a la incredulidad absoluta en la autoridad de la fe de su época». «El carácter saliente del público instruido es la libertad e independencia absolutas de pensamiento; el principio de su constitución es no someterse a ninguna autoridad, apoyarse en todo en la propia reflexión y rechazar absolutamente todo lo que no es ratificado por ella. El sabio se distingue de quien no lo es por cuanto este cree, en verdad, haberse convencido por su propia reflexión y lo sostiene, pero quien ve más lejos que él descubre que su sistema acerca del Estado y la Iglesia es el resultado de la opinión más corriente de su época (...) Así como la investigación sabia es absolutamente libre, también debe hallarse libre el acceso a ella para cualquiera. Para quien en su interior ya no puede creer en la autoridad, seguir creyendo en ella es algo que atenta contra la conciencia moral, y es para él un deber de conciencia unirse al público instruido (...) El Estado y la Iglesia tienen que soportar a los sabios; en otro caso, violentarían la conciencia, y nadie podría vivir con buena conciencia en semejante Estado o en semejante Iglesia, pues si comenzara a dudar de la autoridad, se vería sin ninguna ayuda (...) ambas instituciones deben tolerar a los sabios, es decir, a todo aquello en que consiste el ser de estos: comunicación absoluta e ilimitada de los pensamientos. Todo aquello de lo que alguien cree estar seguro debe poder ser expuesto, por peligroso e impío que parezca».[26] Fichte hizo de la relación entre razón y autoridad el patrón de los grados de desarrollo del ser humano. En los *Grundzügen der gegenwärtigen Zeitalters* (Rasgos fundamentales de la época presente) declara que el «objetivo de la vida terrenal del género humano es organizar todas sus relaciones, con libertad, según la razón».[27] En esta obra reconoce también que su propio principio

25 J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre von 1798* (El sistema de la doctrina ética de 1798), cap. 3, § 15, en *Werke,* ed, al cuidado de F. Medicus, Leipzig, s. f., vol. II, pág. 179.
26 *Ibid.*, cap. 3, § 18, pág. 253 y sigs.
27 *Ibid.*, vol. IV, lecc. 5ª, pág. 70.

es el que domina en el mundo burgués, claro que en una forma falsa. La falta de autoridad propia del mundo burgués se le aparece como caída en las opiniones vigentes. Por eso en su terminología recibe un carácter doble. El antagonismo entre razón y autoridad, agudo en un principio, se va suavizando cada vez más por el deseo de fundar esta por medio de aquella. Comienza la época del Romanticismo, y el propio pensamiento de Fichte hace un lugar a las polaridades, es decir, a las contradicciones no resueltas del espíritu burgués; se vuelve cada vez más contemplativo. Sin embargo, todavía en 1813, «la marcha de la historia» determina de modo tal «que el entendimiento gane terreno sobre la creencia, y ello hasta que el primero aniquile totalmente a la segunda y acoja su contenido en la forma más noble del conocimiento claro, que aquel quita cada vez más a esta sus obras exteriores y la obliga a retirarse al interior según una dirección y una regla determinadas (...) Se comprende una época histórica cuando se puede indicar hasta dónde la determina el entendimiento, hasta dónde la fe, y en qué punto preciso ambos principios se hallan en conflicto (...) Este sólo puede terminar por obra del entendimiento, purificado por completo, es decir, que ha eliminado de sí todas las creencias (...) Pero ese desarrollo es la historia, que consta, pues, de creencia y entendimiento, del conflicto entre ambos, y del triunfo de este sobre aquella».[28]

En el origen de la lucha contra la dependencia de autoridades, tal como se desarrolla en los tiempos modernos, ya está comprendido el que esa misma lucha pueda trocarse de súbito en exaltación de la autoridad en cuanto tal. Y aun la liberación respecto del poder papal y el retorno a la palabra divina se realizó en el protestantismo en nombre de la autoridad. Según el calvinismo, «un gran pecado del hombre es la voluntad independiente, y todo lo bueno de que el hombre es capaz se designa con una sola palabra: obediencia. No tenéis opción; debéis actuar así y no de otra manera: "lo que no es deber es pecado" (...) Para un partidario de esta concepción de la vida no es un mal la destrucción y aniquilación de alguna capacidad humana, de algún poder espiritual o de alguna predisposición...».[29] También en la literatura profana la indepen-

28 J. G. Fichte, *Die Staatslehre oder über dar Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich* (La doctrina del Estado o sobre la relación del Estado primitivo con el reino de la razón), 1813, en *ibid.*, vol. VI, pág. 539 y sigs.

29 J. S. Mill, *Die Freiheit*, en *Gesammelte Werke*, Leipzig, 1869, vol. I, pág. 63. (*Sobre la libertad*, Madrid: Aguilar.)

dencia reclamada era concebida, en lo esencial, negativamente, como independencia del pensamiento y de la actividad en general respecto de una tradición que se había convertido en traba. El carácter insostenible de las relaciones de propiedad y jurídica imperantes en la Edad Media se manifestó en la creciente desproporción entre los magros rendimientos del modo de producción feudal y las necesidades cada vez mayores de las masas populares de la ciudad y del campo, y, en conexión con esto, en la incapacidad de la correspondiente burocracia, eclesiástica o laica, corrompida por cuanto sus intereses no coincidían con las demandas de una vida social mejor. En este mundo en decadencia dominaba el principio según el cual legítimo era lo establecido por mera tradición, es decir, por linaje, costumbre y edad; este principio fue negado por el espíritu burgués en ascenso, que proclamó en contra de él, como patrón social, el rendimiento del individuo en el trabajo teórico y práctico. Sin embargo, como las premisas de ese rendimiento eran desiguales, bajo este nuevo principio la vida se volvió dura y opresiva, a pesar del enorme crecimiento de la productividad del trabajo. La miseria de las masas en los períodos absolutista y liberal, así como la coexistencia del hambre con un fantástico incremento de la riqueza social en materias primas y métodos de producción, muestran que esa liberación, de hecho, era una liberación particular.

En la filosofía esto se expresa en el carácter abstracto de la categoría de individuo, concepto fundamental del pensamiento de la Edad Moderna. Quien primero lo formula con claridad es Leibniz: un centro metafísico de fuerzas, cerrado en sí, separado del resto del mundo; una mónada colocada por Dios dentro de sí misma, absolutamente solitaria. Según Leibniz, su destino yace en ella misma; sus grados de desarrollo, su dicha y su desdicha, descansan en la dinámica de su propio interior. Ella misma es responsable de sí; lo que ella es y lo que le pasa depende de su propia voluntad y del arbitrio divino. Por medio de esta separación del individuo respecto de la sociedad y la naturaleza, íntimamente ligada con otras dualidades filosóficas —pensar y ser, esencia y fenómeno, cuerpo y espíritu, sensibilidad y entendimiento—, el concepto del individuo libre, que el pensamiento burgués opone a la Edad Media, es entendido como una entidad metafísica fija. El individuo debe ser abandonado a sí mismo. Pasando por alto su dependencia de las reales condiciones de existencia de la sociedad, ya se lo concibe como soberano en el absolutismo, y con mayor razón tras la caída de este. Puesto que de ese modo el individuo fue

tomado aisladamente y como algo en sí acabado, pudo parecer que la necesaria abolición de las antiguas autoridades implicaba satisfacerlo, pues él todo lo puede a partir de sí mismo. En realidad, tal liberación en primer lugar significó, para la mayoría de los afectados, verse abandonados al terrible mecanismo de explotación de las fábricas. Este individuo, puesto ahora sobre sus pies, se encontró frente a un poder extraño, al cual debía adecuarse. Según la teoría, el juicio no debía reconocer como obligatoria de por sí ninguna instancia humana sin examen racional; pero ahora el individuo estaba solo en el mundo, y debía avenirse a él si no quería perecer. Las propias relaciones sociales pasaron a fundarse en la autoridad. La Edad Media había puesto el orden terrestre en relación con la voluntad divina y, en esa medida, lo había considerado como pleno de sentido. En la nueva época, todos los estados de la realidad aparecen como meros *facta*, que no satisfacen sentido alguno; solo cabe soportarlos. Vuélvese evidente que las diferencias de clase no provienen de Dios; empero, todavía no se reconoce que proceden del proceso del trabajo humano. Dichas diferencias, y las relaciones anexas a ellas, aparecen como algo extraño al individuo soberano, a la sustancia metafísica del pensamiento burgués; aparecen como una realidad en sí y se enfrentan al sujeto cognoscente y actuante como un principio ajeno. La filosofía burguesa es dualista por esencia, incluso allí donde se presenta como panteísta. Si se afana por salvar la separación del yo y el mundo dentro del elemento del pensar, y caracterizando la naturaleza y la historia como expresión, corporización, símbolo de la esencia humana o espíritu, en eso mismo se halla el reconocimiento de la realidad como un principio que tiene sus derechos tal como es y que debe ser considerado, no como un ser dependiente y cambiante, sino como un ser plenamente significativo al que es preciso interpretar, revelar como un «escrito cifrado».[30] Las autoridades, presuntamente, fueron destronadas; pero en el plano filosófico reaparecen en la forma de conceptos metafísicos. En esto, la filosofía solo refleja lo ocurrido en la sociedad. Los hombres están liberados de los límites de las antiguas relaciones de propiedad sancionadas por Dios. Las nuevas formas aparecen como naturaleza, como manifestación de una cosa en sí incontrastable, sustraída a la influencia humana. Precisamente en el hecho filosófico de que el individuo sea concebido, no en su entre-

30 Cf. K. Jaspers, *Philosophie*, Berlín, 1932, vol. III, pág. 128 y sigs (*Filosofía*, Madrid: Revista de Occidente.)

lazamiento con la sociedad y la naturaleza, sino en forma abstracta, y de que se lo eleve a la dignidad de una esencia espiritual, esencia que ahora tiene que pensar y reconocer el mundo como principio eterno, y como si fuese la expresión de su propio, verdadero ser; en ese hecho, decimos, se refleja la imperfección de la libertad del individuo, su impotencia en medio de una realidad anárquica, desgarrada por contradicciones, inhumana.

Si el orgullo de no admitir autoridad alguna, a no ser que pueda justificarse ante la razón, se muestra falto de solidez frente a un análisis inmanente de las categorías de esta conciencia, esta apariencia se puede desenvolver de dos maneras a partir de la realidad social que está en su base. Dicha apariencia tiene su raíz unitaria en el carácter opaco del proceso productivo de la sociedad burguesa; sin embargo adopta significados diversos en la vida de ambas clases. En la economía de mercado libre, el empresario autónomo pasa por ser independiente en sus decisiones. Las mercancías que produce, el tipo de máquinas que quiere utilizar, el modo en que reúne trabajadores y máquinas, el lugar que elige para su fábrica: todo esto aparece como consecuencia de su libre decisión, como producto de su perspicacia y de su fuerza creadora. El importante papel que suelen desempeñar los genios y las cualidades de caudillo en la moderna literatura económica y filosófica se remonta en parte a esta circunstancia. «Destaco enfáticamente este alto significado del genio y la necesidad de asegurarle libertad de movimiento así en el mundo del pensamiento como en el de la acción»,[31] dice John Stuart Mill, y añade, como queja de carácter general, que la comunidad no cumple con ello. Este entusiasmo por el genio, que, desde entonces, se ha convertido en una verdadera característica distintiva de la conciencia del hombre medio, pudo contribuir tanto a incrementar la influencia de los grandes caudillos de la economía, porque, en el actual sistema, los proyectos económicos dependen de hecho, en buena parte, de la adivinación, es decir, de presentimientos. Para el pequeño empresario, las condiciones siguen siendo las mismas que imperaban para toda la clase en el período liberal. Por cierto, para tomar sus disposiciones puede aplicar experiencias anteriores; su talento psicológico y el conocimiento de la situación económica y política pueden servirle de ayuda; pero el veredicto acerca del valor de su producto y, por lo tanto, de su propia actividad, es pronunciado *a posteriori* por el mercado y,

31 J. S. Mill, *op. cit.*, pág. 67.

en cuanto resultante de fuerzas divergentes e inescrutables, tiene necesariamente un momento irracional. El director de una fábrica depende de las necesidades sociales como cualquier artesano de la Edad Media; en ese sentido no es más libre, sólo que esas necesidades no se expresan en los deseos de un círculo de clientes visible y estable ni en el encargo de trabajo de algún señor. Se expresa en la vendibilidad de las mercancías y en la ganancia obtenida, e impone su determinismo, al finalizar el año económico, en el saldo del balance. En el valor de cambio del producto se abre paso también el valor de uso, en tanto la índole material de las mercancías vendibles está, en cierta medida, predeterminada por la materia prima necesaria, el aparato de producción que ha de renovarse y de los hombres necesarios para su manejo; así, pues, en el valor de la mercancía se expresan relaciones materiales susceptibles de ser verificadas. Pero, en el sistema actual, esta conexión entre valor y necesidad social ya no es mediada solo por elementos psíquicos y políticos calculables, sino también por una suma de infinitos acontecimientos incalculables.

El período clásico de este estado de cosas ha pasado, ciertamente, con el liberalismo, y la capacidad individual de adivinar por pálpito las condiciones del mercado, de hacer cálculos y especulaciones, se ha trocado en nuestra época, que ya no se caracteriza por la competencia de infinidad de existencias independientes, sino por la lucha entre gigantescas empresas monopolistas, en la movilización total de naciones enteras con miras a una confrontación violenta. Sin embargo, el pequeño comerciante proyecta, aumentadas, sus propias dificultades a los dirigentes de la industria monopolista. Si él, en las oprimentes condiciones en que se debate, debe luchar desesperadamente para no perecer, en su opinión tales dirigentes, para poder mantenerse en sus altos puestos, tienen que ser, de hecho, genios. Sin embargo, por más que estos puedan llegar a saber que no se distinguen de sus antecesores tanto por poseer en mayor grado sus cualidades espirituales, cuanto por la desconsiderada firmeza que exige la moderna dominación de masas por parte de una oligarquía económica y política, la realidad social no les aparece clara y nítida. Por una parte, la población del propio país, así como los grupos hostiles de poder, aparecen como peligrosas fuerzas naturales a las que es preciso reprimir o encauzar con habilidad hacia los propios fines; por la otra, los mecanismos del mercado mundial no producen perplejidad menor que la inherente a una competencia estrechamente limitada, y la ideología según la cual la actividad de los grandes de la

economía necesita de un instinto genial no es solo promovida por estos: creen en ella. También ellos experimentan la realidad social como algo en sí, como un principio extraño, y la libertad consiste para ellos, en lo esencial, en adaptarse a este destino, con métodos activos o pasivos, antes que en determinarlo según un plan unitario. En las actuales formas económicas, la sociedad aparece tan ciega como la naturaleza inconsciente, pues los hombres no regulan el proceso por medio del cual producen su vida, dentro de la unión social, por consideraciones y resoluciones comunes, sino que la producción y distribución de todos los bienes se cumple a través de innumerables acciones no coordinadas entre sí y de enfrentamientos entre grupos e individuos. Bajo el signo de los Estados totalitarios, la agudización de los antagonismos externos solo ha suavizado en apariencia los internos; antes bien, estos solo resultan encubiertos y controlados con todos los medios, expulsados de la conciencia; la política europea de guerra y paz, ahora como antes, destaca, aunque dentro de los problemas económicos, el cuidado por el sistema en cuanto tal frente a los motivos económicos en sentido estricto, y otorga por momentos a la política un aspecto más consecuente y unitario. En la época burguesa la historia no se asemeja a una lucha con la naturaleza, en que la humanidad estuviese conscientemente empeñada, ni a un constante despliegue de todas sus aptitudes y fuerzas, sino a un destino absurdo frente al cual el individuo puede comportarse con mayor o menor acierto según sea su situación de clase. En la libertad y en el aparente genio del empresario, cuya reputación contribuye a fortalecer su autoridad, está incluida, como su núcleo, la adaptación a una circunstancia social en la cual el género no ha tomado en sus manos su destino, la sumisión a un ciego acontecer antes que su regulación racional; la dependencia respecto de un estado irracional de la sociedad, a la que hay que explotar, antes que configurarla en su totalidad; en resumen: en esta libertad está supuesta una renuncia a la libertad, renuncia que en sus comienzos fue ciertamente necesaria, pero que ahora es reaccionaria; también el reconocimiento del ciego poder del azar, así como de una autoridad desacreditada hace mucho tiempo. Esta dependencia del empresario, que proviene del carácter irracional del proceso económico, se revela por todas partes en la impotencia frente a las crisis cada vez más agudas, y en la perplejidad en que caen los propios círculos dirigentes de la economía. Al tiempo que la conciencia de los banqueros, fabricantes y comerciantes —tal como encontró expresión en la literatura característica de los últimos

siglos— apartó de sí la sumisión, pasó a experimentar los hechos sociales como una ciega instancia superior, y, por oposición a la Edad Media, admitió la anónima necesidad económica como mediadora en la relación con el prójimo. Erígese con ello una nueva y poderosa autoridad. En la decisión sobre la suerte de los hombres, la contratación y el despido de las masas trabajadoras, la ruina de los campesinos de regiones enteras, o el desencadenamiento de guerras, el capricho no es reemplazado por la libertad sino por el ciego mecanismo económico, dios anónimo que esclaviza a los hombres y escoge a quienes, si bien no tienen poder sobre él, sí le deben sus ventajas. Los poderosos han cesado de actuar como representantes de una autoridad profana y celestial, convirtiéndose en funciones de sus riquezas, que poseen su ley propia. Tales empresarios aparentemente libres no están motivados por la proclamada interioridad sino por una dinámica económica sin alma, y no tienen la opción de oponerse a este estado de cosas, como no sea renunciando a su propia existencia. La adaptación más perfecta posible del sujeto a la cosificada autoridad de la economía es, a la vez, la figura de la razón en la realidad burguesa.
Así como el carácter aparente del rechazo filosófico de la autoridad se funda en la posición del empresario dentro del proceso de la producción, en cierto modo lo mismo ocurre en la vida del trabajador. Es sabido que sólo tardíamente llegó este a conocer la libertad externa, aun formal, en el sentido de la libertad de residencia y de elección de oficio, y esto en una forma muy limitada por la pobreza. Los terratenientes, en la primera mitad del siglo XVI, durante el tránsito a la economía de pastoreo, desalojaron de sus campos a los arrendatarios «con violencia y astucia», y así los liberaron, pero en el sentido negativo de privarlos de todos sus medios de subsistencia —tal como lo expone la célebre descripción de la *Utopía*—; empero, en la historia de Europa esto no significó ciertamente la posibilidad de elegir el lugar y el contenido del trabajo. Las ejecuciones en masa de vagabundos durante este período prolongan la larga historia de miserias del trabajador libre. Las manufacturas, que en Italia se remontan hasta el siglo XIII, desde fines del siglo XVII fueron adquiriendo importancia cada vez mayor junto a la industria doméstica, es decir junto al régimen de producción por encargos (*Verlagssystem*), convirtiéndose en lugares de horror. Si en su mayoría estaban unidas a orfanatos, manicomios y asilos, esto de ningún modo quiere decir que los talleres fueran al mismo tiempo un asilo, sino que, más bien, el asilo era un taller y los hombres morían más a causa

del trabajo que por cualquier enfermedad. La doctrina según la cual el individuo es el fautor de su propio destino, doctrina que solo en la cuarta década del siglo XIX, en la Inglaterra del liberalismo, reveló enteramente su contenido social, en los siglos precedentes ya había encontrado expresión adecuada en el trato inmisericorde con que eran explotados los pobres en las minas y en las fábricas. La Antigüedad y el comienzo de la Edad Media fueron épocas crueles, pero, con la difusión de la economía de libre intercambio, aumenta la necesidad de hombres y la imposición a las masas de un trabajo mortífero es racionalizada como exigencia ética. En consecuencia, no se procedió solo contra los pobres, sino contra cualquier ser impotente: niños, ancianos y enfermos. El edicto del Gran Elector, de 1618, acerca de la erección de presidios, hilanderías y manufacturas, en los cuales también debían ser alojados, por la fuerza si era preciso, los hombres sin trabajo y sus hijos, no solo pretendía servir al desarrollo de la industria textil, sino también a la educación de los holgazanes.[32] Dicho edicto es característico del modo de pensar de la época. Este se extendió también al siglo XVIII. Escribe Kulischer: «Federico el Grande considera tan importante que los niños tengan una ocupación, que, al visitar Hirschberg, en Silesia, en 1766, ofrece a los comerciantes el envío de 1.000 niños de 10 a 12 años de edad, para que se los emplee en las hilanderías; el rechazo de esta oferta le provocó gran desagrado».[33] A un empresario que se quejaba de la calidad de los trabajadores enviados de Holanda y Dinamarca, le cedió huérfanos. En 1748 se transfirieron niños del asilo de huérfanos de Postdam a un fabricante. En Francia, Inglaterra y Holanda se consideraba completamente admisible el trabajo de los niños a partir de los cuatro años en la industria doméstica y en las manufacturas; lo mismo en cuanto al trabajo de los ancianos y de los enfermos. Raramente se encuentra un decreto que proteja a los niños del trabajo en las minas. En todo caso, la jornada de trabajo no dura menos de trece horas, y con frecuencia es más larga. Por supuesto, ni hablar de libertad de residencia; ni los trabajadores del régimen de trabajo por encargos podían laborar para otro traficante, ni los trabajadores de las manufacturas podían abandonar el estableci-

32 Cf. J. Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit* (Historia económica general de la Edad Media y de los tiempos modernos), Berlín, 1929, vol. II, pág. 151.
33 *Ibid.*, pág. 187 y sig.; cf. también págs. 113-97; además, otras descripciones de historia de la economía como las de Herkner, Gothein, Cunow.

miento sin permiso de sus patrones. Si los niños oprimidos en los diversos talleres —con o sin consentimiento de la familia— se evadían, se los volvía a capturar con auxilio de las autoridades. Las huelgas se castigaban severamente; los salarios eran mantenidos deliberadamente bajos, con apoyo de los gobiernos, y hasta por indicación expresa de estos. El amigo y comitente de Spinoza, de Witt, reclamó una resolución oficial que redujese los salarios. Existía el convencimiento de que el trabajador, mientras tuviera una moneda en el bolsillo o gozara de algún crédito, se entregaría al ocio, negándose a soportar las mortíferas condiciones de trabajo. Dentro del pensamiento económico representativo del siglo XVIII, fue necesario el progresismo de un Turgot para que se criticase con severidad el que los trabajadores fueran retenidos contra su voluntad en los talleres, y se requirió toda la experiencia de vida de un Voltaire para llegar a comprobar que, de una necesidad, el trabajo puede pasar a ser un azote. «*L'homme est né pour l'action*», escribe en la década de 1720, «*comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N'être point occupé et n'exister pas est la même chose pour l'homme. Toute la différence consiste dans les occupations douces ou tumultueuses, dangereuse ou utiles*». Y cincuenta años más tarde agrega aún algo a estas líneas: «*Job a bien dit: L'homme est né pour le travail comme l'oiseau pour voler, mais l'oiseau en volant peut être pris au trébuchet*».[34]
Pero aquí no consideramos la contradicción entre la existencia de estas masas, a las que sin duda ya no se denominaba siervos pero eran explotadas de la manera más terrible, y la doctrina de la libertad y dignidad del hombre, dominante en la filosofía desde los tiempos de Pico della Mirandola, sino sólo un aspecto de las relaciones de trabajo de la Edad Moderna: el enmascaramiento de la autoridad tal como se presenta para el trabajador. En el régimen de trabajo que, a lo largo del siglo XIX, alcanzó a dominar en Europa en forma bastante general, y que en las ciudades tiene una larga prehistoria, la relación entre el empresario y los trabajadores se funda en la llamada libre con-

34 Voltaire, *Remarques sur les pensées de M. Pascal* (Observaciones sobre los pensamientos de Pascal), en *Oeuvres*, Garnier Frères, París, 1883-85, vol. XXII, pág. 41 y sig.
(«El hombre ha nacido para la acción, lo mismo que el fuego tiende hacia lo alto y la piedra hacia abajo. No tener ocupación y no existir es la misma cosa para el hombre. Toda la diferencia se halla en que hay ocupaciones tranquilas o tumultuosas, peligrosas o útiles». — «El hombre ha nacido para el trabajo como el pájaro ha nacido para volar; pero el pájaro, al volar, puede caer en una trampa».)

tratación. Aun cuando estos se agruparan en sindicatos, y, renunciando parcialmente a su libertad de movimientos, encargaran a sus funcionarios la tarea de gestionar y efectuar los contratos, estos en última instancia quedan reducidos a lo que decidan los mismos trabajadores. «La estipulación de las relaciones entre los industriales independientes y los trabajadores de la industria es objeto de libre acuerdo, salvo las limitaciones que emanan de la ley de la nación», se leía en la *Gewerbeordnung des Deutschen Reiches* (Reglamento de trabajo del Imperio Alemán, 105). Pero esta libertad tiene otros límites, aún más importantes que los jurídicos, que de ninguna manera están fundados en la naturaleza o en el escaso grado de desarrollo de las fuerzas humanas, sino en la especifidad del régimen social dominante, pero que aparecen como insuperables, como instancia a la que es preciso respetar sin discusión. Si en la relación de trabajo ambas partes son consideradas libres, con esto calladamente se prescinde del hecho de que la coacción a entrar en esa relación actúa de manera diversa. El trabajador es pobre y tiene contra sí toda la competencia de su propia clase en escala nacional e internacional. Cada individuo es acechado por el hambre y la miseria. La otra parte, por el contrario, no solo posee medios de producción, visión de conjunto, influencia sobre los poderes del Estado y todas las posibilidades de la propaganda, sino también crédito. Esta diferencia entre el rico y el pobre está condicionada socialmente, está puesta y mantenida por los hombres y, sin embargo, se presenta como una necesidad natural, como si los hombres no pudieran modificarla en nada. El trabajador aislado está urgido en medida mucho mayor que la otra parte para cerrar el contrato, y, por lo general, se halla colocado ante condiciones a las que debe avenirse. De ninguna manera estas han sido ideadas y dictadas arbitrariamente por el empresario. Antes bien, este pudo mostrar muy pronto los límites a los funcionarios gremiales que buscaban obtener ciertas mejoras: su capacidad de competencia frente a los otros empresarios en el interior y en el exterior. En esta indicación, ante la que tuvieron que inclinarse aquellas organizaciones, se puso de manifiesto el rasgo esencial del sistema dominante: el trabajo, según su índole y su contenido, no está determinado por la voluntad consciente de la sociedad misma, sino por el ciego concurso de fuerzas dispersas, rasgo esencial que también coincide con la no libertad del empresario. La diferencia reside en que esta necesidad sin conciencia, en la que desde luego entran como momento importante todos los esfuerzos conscientes de los individuos y de los pueblos, así

como el aparato político y cultural, para una de las partes significa la condición de su dominio, y, para la otra, representa la dureza de su destino. La sumisión a las circunstancias económicas dadas, que el trabajador efectiviza en el libre contrato, es, a la vez, la sumisión a la voluntad privada del empresario; en tanto el trabajador reconoce la autoridad de los hechos económicos, reconoce de hecho la posición de poder y la autoridad del empresario. Y en tanto dio fe a las doctrinas idealistas de la libertad y la igualdad y de la soberanía absoluta de la razón, tal como dominaban en el último siglo; en tanto se sintió libre incluso en las circunstancias dadas, su conciencia ha sido, de hecho, ideológica, pues las autoridades no fueron derribadas, sino que solo se ocultaron tras el poder anónimo de la necesidad económica o, como se suele decir, detrás del lenguaje de los hechos.
Los esfuerzos por fundamentar mediante condiciones aparentemente naturales y de caracterizar como ineludible la dependencia de los hombres dentro de la sociedad burguesa, cuya ideología rechazó la autoridad irracional de personas y de otras potencias hasta el comienzo de su última fase, constituye el motivo consciente e inconsciente de una parte de la literatura de las ciencias del espíritu. La subordinación a la voluntad extraña ya no resulta, ciertamente, del simple reconocimiento de la tradición, pero en cambio sí de una intelección, ilusoria, de circunstancias eternas. En un característico manual de economía política [35] se lee: «En tanto la naturaleza objetiva del trabajo de ejecución posee un efecto al que se experimenta como una desgracia, o que, de hecho, es desfavorable, esto ha de considerarse inevitable. Tal como se señaló anteriormente, el trabajo de ejecución requiere, en todos los casos, una subordinación personal, una sumisión de la propia voluntad a una voluntad conductora, dirigente, y a través de esto trae consigo una separación de las posiciones sociales, que nunca podrá evitarse. En tanto una gran parte del trabajo de ejecución va unido a peligros para la vida y la salud, con grandes menoscabos para la comodidad y el bienestar, y estos son mayores en algunos dominios del trabajo que en otros, existen males —supuesta la necesidad de tales trabajos para suministrar a los hombres los bienes necesarios— que son inevitables y siempre han de ser soportados por una parte de la sociedad. Y no pueden ser eliminados por ningún sistema de trabajo». Cuando exposicio-

35 E. von Philippovich, *Grundriss der politischen Oekonomie* (Compendio de economía política), Tubinga, 1919, vol. I, pág. 155.

nes como las que acabamos de citar muestran, además, tendencias favorables a los trabajadores, suelen destacar que es posible mejorar radicalmente «muchos aspectos de la desfavorable configuración de las relaciones de trabajo (condiciones externas de labor, talleres, horarios, salarios)». Sin embargo, se supone inalterable la asociación de las funciones dirigentes con una vida agradable y de las funciones de ejecución con una vida penosa, así como la fatal distribución de ambas formas de existencia entre grupos determinados de la sociedad. En verdad, con esto una relación histórica es elevada a la categoría de suprahistórica, pues esta distribución del trabajo y esta participación en los bienes que contribuyen a la felicidad de la vida es un grado determinado del desarrollo de las fuerzas humanas, está adecuado a sus medios y en el curso de la historia pierde su significación productiva. El régimen burgués del trabajo, en el que la subordinación ya no se funda en el nacimiento sino en el libre contrato de particulares, y en el que no son los empresarios sino las relaciones económicas las que imponen despóticamente ese sometimiento, ha tenido de hecho una significación productiva y favorable en grado sumo. La dependencia respecto del empresario y de los poderes sociales unidos a él, mediada por el acatamiento a una necesidad meramente natural en apariencia, estaba objetivamente fundada, así como la obediencia a esta persona, que, en virtud de su fortuna, había pasado a dirigir la producción. Tal estado de cosas respondía a la diferencia entre las aptitudes de las masas no desarrolladas y las del estrato superior instruido, así como a la técnica mal racionalizada de la dirección y organización de las empresas, a causa de una maquinaria deficiente y de un aparato de circulación embrionario. El que los hombres aprendieran a avenirse a la jerarquía fue una de las condiciones del enorme incremento de la productividad del trabajo, acaecido desde entonces, y, por encima de ello, del desarrollo de la autoconciencia individual. Por eso esta autoridad enmascarada e indirecta, mediada, fue durante largo tiempo despiadada, sí, pero racional desde el punto de vista histórico. Sin embargo, la forma irracional en la que aparece significa que en modo alguno estaba fundada a partir de esta situación histórica, es decir, a partir de la relación entre las aptitudes humanas y las funciones señaladas por los modos de producción, sino por la necesidad anónima, vuelta independiente. Esta parecería perdurar, aunque hace tiempo que se ha vuelto problemático el régimen en el cual la producción es dirigida por intereses y grupos de intereses que compiten entre sí, condición en su momento del progreso cultural.

La actitud ante la autoridad en la Edad Moderna no es, pues, tan simple como quisieran sugerirlo las formas de expresión, claras y distintas, de muchos pensadores. La libertad afirmada en la filosofía es una ideología, es decir una ilusión necesaria que brota de la forma específica del proceso de vida de la sociedad. Los dos grupos sociales característicos podían caer en esa ilusión porque cada uno había encubierto su propia esclavitud tanto como la del otro en la forma determinada correspondiente a su situación en el proceso productivo. Esclavitud significa aquí la dependencia, no fundada racionalmente, respecto de pensamientos, decisiones y acciones de otros hombres, es decir, justamente aquello que los pensadores burgueses condenaron en la Edad Media. El hombre se inclina ante las circunstancias, se aviene a la realidad. El acatamiento a la relación autoritaria entre las clases no es algo que ocurra en la forma directa del reconocimiento de un derecho hereditario de la clase superior, sino a través del hecho de que los hombres admiten *ciertos datos económicos* —por *ejemplo*, las evaluaciones subjetivas de las mercancías, precios, formas jurídicas, relaciones de propiedad y demás— como si fueran hechos inmediatos o naturales, y creen estar en correspondencia con estos cuando se subordinan a la clase superior.
Esta compleja estructura de la autoridad alcanzó su apogeo en el liberalismo. Pero también en el período del Estado totalitario constituye una clave para la comprensión de las formas de reacción humanas. Por más que las relaciones de dependencia en la economía, que son fundamentales para la vida social, puedan ser conceptualmente derivadas del Estado, el que este sea acatado en forma absoluta por la masa de la población solo es posible mientras aquellas relaciones de dependencia no se transformen en verdadero problema para las masas. Por eso era necesario que fracasase el intento de identificar la estructura autoritaria del presente con las relaciones entre el caudillo y sus seguidores, así como el de considerar unilateralmente como decisivo y fundante el acatamiento a esa jerarquía. Antes bien, la nueva relación autoritaria, que hoy ha pasado al primer plano del pensar y del sentir, solo es posible porque aquella otra, más cotidiana y a la vez más profunda, todavía no ha perdido su poder, el cual, desde luego, es refirmado por aquella. El caudillismo político es efectivo porque grandes masas, consciente e inconscientemente, reconocen como necesaria su dependencia económica, o por lo menos no la comprenden en su totalidad, y esta circunstancia es reforzada por la relación política. Con la negación de la relación fáctica de dependencia

en el terreno de la economía, con el enjuiciar esa necesidad económica aparentemente incondicionada por medio del conocimiento teórico, con la quiebra de la autoridad en el sentido burgués, también habría perdido su base ideológica más fuerte esta nueva autoridad. La crítica indiferenciada a los regímenes autoritarios, que no tiene en cuenta la estructura económica que está en su base, prescinde, pues, de lo esencial.
El hecho de que la configuración y la subsistencia de relaciones autoritarias irracionales pertenezcan, en forma desembozada, al número de los factores que refuerzan la relación económica profunda, y entren en acción recíproca con esta, es algo que proviene de la difusión del protestantismo. Toda la literatura política, religiosa y filosófica de la Edad Moderna está recorrida por panegíricos a la autoridad, a la obediencia, a la abnegación, al estricto cumplimiento del deber. Estas exhortaciones, que cobran un sentido tanto más duro cuanto más va menguando la fortuna de sus destinatarios, van unidas, de manera más o menos artificiosa e ingeniosa, a las consignas de la razón, de la libertad, de la felicidad para el mayor número posible, de la justicia; sin embargo, en ellas se pone de manifiesto el aspecto sombrío del estado de cosas vigente. Desde el comienzo de la nueva forma de economía se experimentó la compulsión a reforzar el lenguaje de los hechos económicos, ya de por sí enérgico, y que imponía subordinarse a las relaciones de producción, no solo por medio de una coacción política, religiosa y moral, sino también por medio del estremecimiento respetuoso, embriagante, masoquista ante personas y poderes sagrados o profanos. Si, por consiguiente, después de la Primera Guerra Mundial la filosofía contribuyó a preparar el triunfo de las formas autoritarias de gobierno, pudo invocar una larga tradición. Max Scheler llegó a criticar a pensadores burgueses como Hobbes porque querían «fundar el contenido y la esencia misma de lo "bueno" y lo "malo" sobre normas y mandatos de una autoridad».[36] El mismo protesta contra todo intento de favorecer esta «denominada ética de la autoridad», y sin embargo, a continuación exalta «el valor moral propio de la autoridad». Sin duda afirma que «en los problemas del conocimiento teórico no hay ninguna "autoridad", y a sus pretensiones de hecho puede contraponerse con razón el principio de la "libertad de investigación"»; sin embargo, acepta que las

36 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle an der Saale, 1916, vol. II, pág. 197.

«valoraciones morales y las exigencias edificadas sobre ellas» solo pueden ser intuidas sobre la base de la auténtica autoridad, «puesto que son realizadas *primeramente* en la práctica sin la intuición, por puro mandato».[37] Su pensamiento pertenece a la transición de la forma liberal del Estado a la forma totalitaria. En las filosofías características de ambos períodos no se tematiza el contenido ni la estructura de esas fundantes relaciones de autoridad.

Y, sin embargo, tales relaciones moldean la época, así como la esencia de los tipos humanos predominantes. La forma actual de sociedad se basa, al igual que las anteriores, en una relación de dependencia característica de ella. Incluso las relaciones profesionales y privadas entre los hombres, al parecer sujetas a una legalidad que les sería propia, están determinadas por el tipo de dependencia, fundado en el modo de producción, y que se expresa directamente en el ser de las clases sociales. Su producto es el individuo que se siente libre, pero que reconoce como inalterables los hechos socialmente condicionados y persigue sus propios intereses sobre la base de la realidad dada. Antes de que la burguesía obtuviese participación en el poder político, en este modo de pensar figuraban en primer plano la libertad y la confianza en la propia razón, a partir de las cuales el Estado y la moral se debían construir del mismo modo como los proyectos matemáticos. Bajo la dominación misma de la burguesía, en el liberalismo, este rasgo racionalista retrocede ante el rasgo empirista. Sin embargo, ambos elementos se hallan uno junto al otro, en forma más o menos accidental, tanto en la vida pública de toda la época como en sus productos ideológicos, y se traducen en espontaneidad de la razón y heteronomía, libertad y obediencia ciega, independencia y sentimiento de impotencia, actitud iconoclasta y admiración falta de crítica, intransigencia principista y sumisión a la realidad, teoría formalista e insípida suma de datos. Las instituciones culturales y las ramas de actividad —Iglesia, escuela, literatura, etc.— reproducen estas contradicciones en el carácter del hombre; esas contradicciones, en las circunstancias dadas, aparecen como insuperables por el hecho de que los individuos creen actuar libremente, cuando en verdad los rasgos fundamentales del orden social mismo se sustraen a la voluntad de estas existencias aisladas, y los hombres, por lo tanto, no tienen más alternativa que reconocer y comprobar allí donde podrían configurar, y carecen de aquella libertad que cada vez necesitan con mayor

37 *Ibid.*, pág. 198.

urgencia: la de regular y dirigir racionalmente el proceso social del trabajo y, con ello, las relaciones humanas en general, es decir, hacerlo según un plan unitario en interés de la mayoría. Un buen ejemplar de aquel tipo liberal, como todavía se encuentra en comunidades burguesas relativamente vigorosas, ofrece una imagen de libertad, franqueza y buena voluntad. Se sabe a sí mismo como lo contrario de un esclavo; pero su sentido de la justicia y la integridad permanece siempre encerrado dentro de ciertos límites, que son impuestos por el mecanismo económico, y no se expresan en el orden de la totalidad social. Estos límites, que él reconoce, pueden cambiar en cualquier instante, para él y para cualquier otro, de tal modo que él mismo y los suyos, sin culpa alguna, se conviertan en mendigos. Incluso estos límites se pueden palpar en su libertad, en su bondad y en su amistad. Es menos su propio señor que lo que a primera vista pudiera parecer. El orgullo de la propia independencia y el respeto correspondiente por la libertad y la dignidad del prójimo son, cualquiera que sea su sinceridad, abstractos e ingenuos.

Las diferencias en cuanto a propiedad constituyen el hecho social cuyo reconocimiento como algo natural sanciona de la manera más directa las relaciones de dependencia existente. El que es pobre debe trabajar duramente para poder vivir, y hasta sentir este trabajo como un gran beneficio y favor cuanto más crece el ejército de reserva estructural de la industria; y de hecho lo siente como tal en tanto pertenece al tipo autoritario-burgués. La venta «espontánea» de su fuerza de trabajo determina el acrecimiento continuo del poder de los dominantes, y la diferencia entre ambas clases en cuanto a mérito y fortuna aumenta hasta el nivel de lo fantástico. Puesto que, a medida que crece la irracionalidad del sistema, cada vez se vuelven más indiferentes, en relación con los factores exteriores del destino personal, aquellas capacidades, de todos modos especiales y aisladas, que antaño aún proporcionaban oportunidades de ascenso y que cimentaban precariamente la *fable convenue* de la justa armonía entre placer y trabajo, la desproporción entre la buena vida y la escala de las cualidades humanas pasa a ser cada día más manifiesta. Mientras que, en la imagen de una sociedad justa, la participación de cada uno en lo que ella arranca a la naturaleza se funda en principios racionales, aquí el hombre está abandonado al azar, cuyo reconocimiento es idéntico con la adoración del mero éxito, este dios del mundo moderno. Este no se halla en una relación de sentido con algún esfuerzo que aventajase al de los otros en fuerza, en inteligen-

cia, en carácter progresista; consiste en el mero hecho de obtenerlo, de que alguien posea dinero, poder, relaciones, que lo eleven sobre los demás y obliguen a los otros a ponerse a su servicio. El reinado consciente de la justicia social se ha retirado a las salas de audiencias de los tribunales, y allí parece estar esencialmente ocupado, en completa prescindencia de la lucha política, con ladrones y asesinos. El ciego fallo de la economía, la instancia social de mayor poder, que condena a la mayor parte de la humanidad a una miseria absurda y deja que se ahoguen innumerables aptitudes, es considerado inevitable y reconocido de hecho en las acciones de los hombres. Esta universal injusticia, que se rodea de la apariencia de la necesidad y que ni siquiera es reparada, de acuerdo con la moderna religiosidad filosofante, por un infierno en el que se crea de veras y por el cielo real de los bienaventurados, por cierto que repercute sobre aquella justicia erudita y quita todo valor aun a su buena voluntad, no solo porque sus objetos usualmente ya han sido condenados por aquella instancia económica antes de que hubieran cometido sus crímenes, sino en los mismos pensamientos y sentimientos de los jueces. Si en todo caso, en el período ascendente de este régimen aun había, como antes se dijo, racionalidad en esta distribución de dicha y prestigio, hoy carece de toda necesidad provista de sentido, pues la nivelación de las funciones en el trabajo y la inteligibilidad del aparato de producción han progresado mucho y en relación con ellas han crecido las aptitudes humanas así como la riqueza social.
Pero nadie es responsable; los límites de la libertad son, al mismo tiempo, los límites de la conciencia moral. Cada uno debe cuidar de sí mismo. *Sauve qui peut*: este principio de la masa brutal y anárquica en trance de perecer es el principio que sirve de base a la cultura burguesa en su totalidad. Si la historia universal es, en general, el juicio final, entonces sus veredictos especiales consisten en la elección de los padres, en la situación del mercado de trabajo y en la cotización de la Bolsa. La jerarquía en esta sociedad, que se reproduce de tal forma, no es reconocida expresamente como justa, aunque sí se la reconoce como necesaria y, por lo tanto, en definitiva como justa. Es una autoridad sin espíritu y, al mismo tiempo, aparentemente racional. La fe ingenua en ella se expresa en la representación de un dios sabio, cuyos caminos son maravillosos y oscuros. Refleja la doctrina de la elección por la gracia, según la cual ningún hombre sabe si ha sido escogido para la vida eterna o excluido de ella, y por qué razón. Pero esta autoridad, esa dependencia a la que se presta asentimiento, no solo está

contenida en la religión sino también en todas las representaciones artísticas o cotidianas de los hombres. Hasta la pura autoridad objetiva, por ejemplo, el puro saber de un médico, es víctima de ella. La suerte que él tuvo —a causa de una serie de constelaciones accidentales— de poder instruirse y de alcanzar influencia aparece, ante él mismo y ante sus parientes, como el resultado de un talento y un valor humano superiores; es decir, como una propiedad natural y no como una propiedad socialmente condicionada. Esta conciencia se expresa con tanta mayor fuerza cuanto menos puede ofrecerle el paciente, a causa de su posición, de su fortuna o hasta por el carácter poco interesante de su enfermedad. He aquí el rasgo fundamental de este régimen: el trabajo se realiza bajo la dirección de autoridades que lo son gracias a sus posesiones o a circunstancias casuales, y que cada vez menos tienen otro justificativo que el mero hecho de que las cosas son así; este rasgo colorea todo lo que hoy se llama razón, moral, honor y grandeza. Incluso el mérito real, el conocimiento sobresaliente y la aptitud práctica son alcanzados y desfigurados por ese rasgo dominante. Esas cualidades aparecen menos como bien para la mayoría que como título que da derecho al poder y la explotación: el respeto que reciben es de tal índole que se enciende también ante una cuenta bancaria, a cuyo poseedor eleva de rechazo, y no se detiene en la veneración del «genio», sino que a ambas cosas, mérito y cuenta bancaria, las reviste con el mismo brillo.
Nadie ha visto con más claridad que Nietzsche la conexión entre ese estado general de cosas y la filosofía idealista. Hegel, dice Nietzsche,[38] «ha implantado en las generaciones penetradas de su doctrina esa admiración por el "poder de la historia", que, prácticamente, a cada instante se trueca en cruda admiración del éxito y conduce a la idolatría de los hechos. Para este culto idolátrico se ha adoptado ahora la siguiente expresión, muy mitológica y, además, muy alemana: "Tener en cuenta los hechos". Ahora bien, el que ha aprendido a doblar el espinazo y agachar la cabeza ante el "poder de la historia", ese tendrá un gesto de aprobación mecánica a la manera de los chinos, ante cualquier poder, ya sea el de un gobierno, ya el de la opinión pública, o bien el de la mayoría numérica, y moverá sus miembros como una marioneta dirigida por un "poder" cualquiera. Si cada resultado oculta en sí una necesidad racional, si todo

38 F. Nietzsche, *Zweite unzeitgemässe Betrachtung*, en *Gesamelte Werke*, ed. Musarion, vol. VI, pág. 298 y sig. (*De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Buenos Aires, Bajel.)

hecho es la victoria de la lógica o de la "idea", no nos resta más que arrodillarnos y acatar así todas las formas del "éxito". ¡Qué! ¿Ya no habrá mitología soberana? ¿Se extinguirán las religiones? ¡Ved ahí la religión del poder histórico, tened cuidado con los sacerdotes de la mitología de las ideas y con sus rodillas desolladas! ¿No forman todas las virtudes un cortejo a esta nueva fe? ¿Acaso no es por desinterés que el hombre histórico admite ser disuelto en espejo objetivo? ¿No es un acto de generosidad renunciar a todo poder en el cielo y en la tierra, en cuanto se adora en cualquier poder el poder en sí? ¿No es justicia tener siempre en la mano la balanza de las fuerzas, observando de qué lado se inclina?». El simple hecho de que, en estos tiempos, el poseer, circunstancia exterior para el hombre, le otorgue el poderío para disponer sobre otros, desestima por secundario todo otro ordenamiento del mundo que tenga curso en la vida pública y represente algún papel. Los grupos sociales que se institucionalizaron dentro de la realidad existente, y que esperan mejorar la posición que ocupan en ella, mantienen la creencia en la necesidad de esta relación fundamental, aun cuando hace tiempo que se ha convertido en atadura. Debe haber «alguna» autoridad, y con esto no se refieren tanto a la autoridad verdadera, que se funda en la propiedad privada, cuanto a la autoridad del Estado, que los obliga a subordinarse a aquella y les quita el poder de decisión. Los esfuerzos por sostener este modo de pensar y por extenderlo cuanto sea posible a toda la población colman todas las esferas de la vida espiritual. Su resultado, es decir, el acatamiento a la jerarquía social dada y a los modos de producción en los que se basa, así como todos los impulsos psíquicos y formas de conciencia que dependen de ese acatamiento, pertenecen al número de aquellos elementos espirituales por cuyo intermedio la cultura se manifiesta como la «masilla» de un edificio social fuertemente agrietado.

La gran fuerza psíquica que se requiere para sustraerse de las formas dominantes de pensamiento no se identifica con la actitud anárquica de rechazo de toda autoridad ni con la cultura del conocedor, que sabe distinguir la verdadera pericia de la charlatanería. El juicio del perito, en cuanto se limita al objeto aislado, es injusto con este, pues no hace visible la antítesis del efectivo rendimiento del arte y la ciencia respecto de las circunstancias dominantes. La actitud radicalmente antiautoritaria del anarquista es, por el contrario, una exageración de la presunción burguesa de la propia libertad, a la que se podría realizar ahora y en todas partes con solo quererlo: consecuencia

de la opinión idealista según la cual las condiciones materiales no cumplen papel alguno. El proceso social del trabajo necesita, sin embargo, de los conocimientos más diversos, y la renuncia a separar las funciones dirigentes de aquellas de ejecución es, no solo una utopía, sino que significaría volver a la prehistoria. La verdadera oposición al concepto burgués de la autoridad reside en eliminar de esta el interés egoísta y la explotación. Esta oposición va unida a la idea de una forma social más alta, hoy posible. Solo si las funciones de dirección y de ejecución en el trabajo no van unidas a condiciones de vida cómodas o penosas, ni están repartidas en clases sociales estables, la categoría de autoridad adopta otro significado. En la sociedad individualista las aptitudes son también una propiedad de la cual brota capital; por lo común, fluyen también parcialmente del capital, es decir, de una buena formación y del estímulo que da el éxito. Pero si las mercancías que los hombres necesitan para vivir ya no se originan más en una economía de productores aparentemente libres, de los cuales unos, a causa de su pobreza, deben ponerse al servicio de los otros, y estos, en vez de fabricar para las necesidades humanas, se ven obligados a hacerlo solo para la parte de la humanidad que es «solvente»; si, por el contrario, esas mercancías resultan de un esfuerzo de la humanidad, sistemática y planificadamente conducido, entonces la libertad del individuo abstracto, que de hecho se encontraba atado, se convierte en el trabajo solidario de los hombres concretos, cuya libertad solo está limitada por la necesidad de los fenómenos naturales. En la disciplina de sus trabajos esos hombres se subordinan, de hecho, a una autoridad, pero esta solo vela por el cumplimiento de los planes que aquellos han convertido en decisiones, y estos planes, desde luego, no son el resultado de intereses de clase divergentes. Antes bien, tales intereses han perdido su fundamento y han quedado absorbidos por los esfuerzos sociales. La orden exterior sólo expresa el interés propio, porque este es, al mismo tiempo, el de la mayoría. En el tipo de disciplina y de obediencia de quienes luchan por este estado de cosas ya se bosqueja la idea de otra autoridad. El mero *factum* de la subordinación incondicionada no proporciona, pues, criterio alguno para la estructura de una relación de autoridad. El formalismo que consiste en oponer razón y autoridad, en declararse partidario de una y en despreciar a la otra, el anarquismo, por una parte, y el autoritarismo propio de la sumisión al Estado, por la otra, pertenecen todavía a la misma época cultural.

III. Familia

La relación de los individuos con la autoridad, que en los tiempos modernos está prescripta por la especial índole del proceso del trabajo, condiciona una cooperación duradera de las instituciones sociales a fin de producir y consolidar los tipos de carácter correspondientes. Esta actividad no se agota en las medidas conscientes tomadas por la Iglesia, la escuela, las asociaciones deportivas y políticas, el teatro, la prensa, y otras, sino que esta función se ejerce, no tanto a través de los actos dirigidos deliberadamente a la formación del hombre, cuanto por medio de la influencia permanente de las mismas circunstancias dominantes, del poder modelador de la vida pública y privada, del modelo de personas que tienen importancia en el destino del individuo, en suma: sobre la base de procesos no controlados por la conciencia. Considero al hombre, dice Helvétius,[39] «como alumno de todos los objetos que lo rodean, de todas las situaciones en que lo coloca el azar, en fin, de todos los acontecimientos que le suceden». Si el hambre y el miedo a caer en una existencia miserable obligan al individuo a trabajar, todas las potencias económicas y culturales deben, empero, realizar de nuevo su obra con cada generación a fin de habilitarla para este trabajo en sus formas respectivas. «Ingenio y habilidad solo son en los hombres el producto de sus deseos y de la especial situación en la que se hallen».[40] Y aun los deseos resultan configurados de una manera determinada por la situación social y por todas las diversas potencias formativas que operan en ella. Entre las relaciones que influyen decididamente en el moldeamiento psíquico de la mayor parte de los individuos, tanto por medio de mecanismos conscientes como inconscientes, la familia posee una significación de primera magnitud. Los sucesos que ocurren en ella forman al niño desde su más tierna edad y cumplen un papel decisivo en el desarrollo de sus aptitudes. Tal como se refleja la realidad en el ambiente de este círculo, el niño que crece en él experimenta su influencia. La familia se ocupa en especial, como uno de los más importantes agentes educativos, de la reproducción de los caracteres humanos tal como los reclama la vida social y les da, en gran parte, la indispensable capacidad para

39 C. A. Helvétius, *De l'homme* (Del hombre) en *Oeuvres complètes*, Londres, 1778, vol. v, pág. 188. [El autor cita su propia traducción. (*N. del T.*)]
40 *Ibid.*, vol. III, pág. 137.

la conducta específicamente autoritaria, de la que en gran medida depende la existencia del orden burgués.
En cuanto actividad consciente, esta función de la familia fue especialmente realzada en la época de la Reforma y del absolutismo. Acostumbrar al individuo a no desesperar en ese duro mundo de la nueva disciplina del trabajo, en constante expansión, y a cumplir con su deber, exigía que se hiciera natural en él la fría desconsideración hacia sí mismo y hacia los otros. Es cierto que, desde hacía mucho tiempo, el cristianismo había reconocido la tarea de la familia como educadora para una conducta autoritaria en la sociedad. Ya San Agustín enseña «que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica; es decir, que la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen dentro de la casa debe relacionarse con la ordenada concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen. De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de esta».[41] Sin embargo, esta recomendación de San Agustín tenía un sentido más universal que la posterior severidad que se convirtió en uno de los deberes paternos. Agustín quería que el cristiano fuera educado, en lo fundamental, para ser buen ciudadano; buscaba fundar la armonía en las relaciones entre Estado e Iglesia. El protestantismo ayudó al sistema social que se preparaba a introducir el modo de pensar en el cual trabajo, lucro y poder para disponer del capital reemplazan a una vida centrada en torno de la felicidad terrena o aun celestial. El hombre no debe doblegarse ante la Iglesia, como ocurrió en el catolicismo, sino que sencillamente debe aprender a doblegarse, a obedecer y a trabajar. Incluso la obediencia ya no vale en lo esencial como un medio para alcanzar la bienaventuranza, ni está firmemente limitada por el orden mundano y divino, sino que, bajo el absolutismo, se convierte, en forma creciente, en una virtud que tiene su valor en sí misma. La obstinación del niño debe ser quebrada, y el originario deseo de un libre desarrollo de sus impulsos y capacidades debe ser sustituido por la coacción interna al cumplimiento incondicionado del deber. La subordinación al imperativo categórico del deber ha sido, desde el comienzo, un fin consciente de la familia burguesa. El beneficio de la educación humanista en el Renacimiento —que de todos modos, salvo pocas excepcio-

41 San Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, c. 16, *Bibliothek der Kirchenväter* (Biblioteca de padres de la Iglesia), Munich, 1916, vol. XXVIII, pág. 237. (*La ciudad de Dios*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.)

nes,[42] redundaba sobre todo en provecho de los hijos de los príncipes italianos— pareció constituir un feliz preludio de la nueva época, pero en los países a los cuales pasó la dirección económica tras el descubrimiento de la vía marítima hacia las Indias orientales —principalmente en Holanda e Inglaterra—, se dispensó a los niños un trato cada vez más severo y oprimente.

En la historia del desarrollo de la familia desde el período absolutista hasta el liberal se destaca siempre con mayor fuerza un nuevo momento en la educación de sometimiento a la autoridad. Ya no se exige directamente la obediencia, sino, por el contrario, el uso de la razón. Quien considere sensatamente el mundo comprenderá que el individuo debe someterse y subordinarse. El que quiera hacer carrera, y hasta el que no quiera hundirse, debe aprender a contentar a los otros. Por cierto, la concepción protestante de la familia ya había preparado el camino a esta educación de acatamiento a la justicia de la realidad, en la cual, en fases más desarrolladas de la sociedad burguesa, viene a parar toda buena voluntad pedagógica. Se encuentra «dada en el más auténtico principio del luteranismo, según el cual la superioridad corporal dispuesta por la naturaleza expresa una relación de superioridad querida por Dios, y, además, el orden estable es la finalidad principal de todas las organizaciones sociales. El padre de familia es el representante del derecho, el dueño incuestionado del poder, el amo, el padre espiritual y el sacerdote de su casa».[43] Este hecho natural, la fortaleza física del padre, aparece en el protestantismo a la vez como un hecho moral, como una situación a la que es preciso respetar. Puesto que, *de facto*, el padre es el más poderoso, lo es también *de jure*; el niño no solo debe tener en cuenta esta superioridad: debe respetarla en cuanto la tiene en cuenta. En esta situación familiar, que es determinante para el desarrollo del niño, ya está anticipada en gran medida la estructura de la autoridad tal como se presenta fuera de la familia: las diferencias que dominan en las condiciones de la existencia, diferencias que el individuo encuentra en el mundo, simplemente hay que soportarlas; son el supuesto con el cual tiene que re-

42 Una de tales excepciones la constituye, por ejemplo, la actividad del excelente Vittorino Rambaldoni para los niños pobres. Cf. *Handbuch der Pädagogik* (Manual de pedagogía), Langensalza, 1928, vol. I, pág. 190.

43 E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Las doctrinas sociales de las iglesias y los grupos cristianos), Tubinga, 1923, pág. 557 y sigs.

correr su camino y no debe alterar nada en ellas. Conocer los hechos significa reconocerlos. Las diferencias establecidas por la naturaleza han sido queridas por Dios, y, en la sociedad burguesa, riqueza y pobreza aparecen también como hechos naturales. En tanto en la fuerza del padre el niño respeta una relación moral, y por lo tanto aprende a amar de todo corazón aquello que, con su entendimiento, comprueba como existente, recibe su primera enseñanza en la relación burguesa de autoridad. El padre tiene derecho moral a que el niño se subordine a su fuerza y no porque se manifieste como digno; antes bien, se manifiesta como digno porque es el más fuerte. Hacia el comienzo del régimen burgués, el poder doméstico del padre era indudablemente una condición indispensable del progreso. En las circunstancias dadas, el autocontrol del individuo, el sentido del trabajo y la disciplina, la capacidad de perseverar en determinadas ideas, la coherencia en la vida práctica, la aplicación del entendimiento, la constancia y la alegría en la actividad constructiva, solo podían desarrollarse bajo el imperio y la dirección del padre, quien ya había pasado por la escuela de la vida. Pero porque esta correlación no es reconocida en sus verdaderas causas sociales, sino encubierta por ideologías religiosas o metafísicas, y por ende permanece necesariamente incomprensible, puede aparecer como ideal incluso en una época en la cual la familia nuclear ofrece, en la mayoría de los casos, y juzgada según las posibilidades pedagógicas de la sociedad, condiciones miserables para la educación del hombre. Esto también rige para otras funciones de la familia. En el curso de la historia las ha tenido muy dispares y numerosas. En relación con las épocas en las cuales era la comunidad productiva predominante, no solo ha perdido muchas de ellas, sino que las que le han quedado también han sido afectadas por las modificaciones generales. En el año 1911, Müller-Lyer [44] indica como funciones de la familia: gobierno de la casa, procreación, crianza y educación de los hijos, regulación de la cantidad de habitantes y selección de estos, vida social, alimentación de los enfermos y de los ancianos, posesión y transmisión hereditaria del capital y demás propiedades, así como la elección de la profesión o trabajo. En la literatura sociológica abundan las comprobaciones de que la familia ya se ha vuelto una forma problemática incluso para estos procesos sociales, si bien, desde luego, la posibilidad de una adaptación por regla general se considera

44 F. Müller-Lyer, *Die Familie* (La familia), Munich, 1921, pág. 320 y sigs.

y se tiene que considerar como obvia, pues sus rasgos esenciales se hallan indisolublemente unidos a la subsistencia del sistema social. «Cada vez más se afianza el sentimiento de que la familia, en cuanto unidad o fenómeno social, puede cambiar en forma considerable, pero que el fundamento de la vida familiar, en especial su lugar en el proceso de desenvolvimiento en curso, probablemente no ha de sufrir grandes mutaciones en grado ni en extensión».[45] En verdad, la familia representa una de las formas sociales que, en cuanto elementos del presente edificio cultural, ejercen sus funciones, en sí necesarias, de manera cada vez más deficiente, a causa de contradicciones y crisis que se agravan de continuo, sin que, empero, dichas formas puedan ser cambiadas fuera del contexto general de la sociedad. Cualquier intento de mejorar la totalidad desde este punto hoy sigue siendo por lo menos necesariamente sectario y utópico, y su resultado no es otro que desviar la atención de las tareas históricas urgentes. El éxito en dominios más centrales de la sociedad, como así toda reacción general, repercuten, no obstante, en la vida de la familia, pues esta, aunque posee cierta legalidad propia y una relativa capacidad de resistencia, en todo momento aparece como dependiente de la dinámica de la sociedad entera. La opresión extrema en la vida social determina la dureza de la autoridad educativa, y la limitación del poder y el dominio en la vida pública se refleja en un gobierno doméstico más tolerante. En los últimos siglos, sin embargo, el niño burgués experimentó su dependencia respecto del padre, socialmente condicionada en realidad, como si fuese el resultado de hechos religiosos o naturales; y solo en los casos de conflicto extremo pudo advertir que el poder de los padres no es un poder directo: cuando el padre disponía de los poderes del Estado para doblegar la voluntad rebelde y quebrar la obstinación de los hijos.

En el concepto protestante de Dios se expresa de manera inmediata la cosificación de la autoridad. Los hombres no le deben veneración y obediencia porque Dios sea sabio y bondadoso. Así concebida, la autoridad sería una relación en la cual uno se subordina a otro a causa de su superioridad objetiva; incluiría la tendencia a superarse a sí mismo, en tanto la obediencia acabaría por liberar a los inferiores de su inferioridad.

45 E. C. Lindeman, *The family in transition* (La familia en transición), citado según Reuter y Runner, *The family, source material for the study of family and personality* (La familia; fuentes para el estudio de la familia y la personalidad), Nueva York y Londres, 1931, pág. 27. [El autor cita su propia traducción. (*N. del T.*)]

Pero esta concepción contradice la praxis social dominante, en la cual el soportar la dependencia lleva más bien a su continuo ahondamiento. Incluso en la conciencia del presente la autoridad tampoco aparece como relación sino como propiedad incancelable del superior, como diferencia cualitativa. Puesto que la forma de pensar burguesa no reconoce que el valor de los bienes materiales y espirituales, con los que los hombres tratan cotidianamente, sea una forma de las relaciones sociales, sino que lo sustrae al análisis racional por considerarlo propiedad natural de las cosas —o bien, al contrario, porque no ve en él sino puras estimaciones arbitrarias—, también concibe a la autoridad como cualidad estable siempre que no la niegue totalmente en forma anárquica. En una reflexión fundamental sobre la autoridad,[46] Kierkegaard dice que «de un rey se puede suponer que tiene autoridad. Ahora bien: ¿de dónde procede el que lleguemos hasta a escandalizarnos si un rey es ingenioso, artista y otras cosas por el estilo? Procede de que, en él, acentuamos la autoridad real y, en comparación con ella, sentimos a las determinaciones más generales, que constituyen lo diferente del hombre, como algo disminuido, inesencial; como una contingencia perturbadora. De un organismo colegiado de gobierno se puede suponer que tiene autoridad en un determinado distrito. Ahora bien: ¿de dónde procede el escándalo que nos provocaría tal colegio si en sus decretos fuera, por ejemplo, ingenioso, gracioso, profundo? Procede del hecho de que, de una manera cualitativa muy correcta, también aquí se pone el acento en la autoridad. Preguntar si un rey es un genio, porque se lo quiere obedecer sólo en este caso, es, en el fondo, delito de lesa majestad, pues en la pregunta está contenida una duda acerca de la subordinación a la autoridad. Querer obedecer a un organismo de gobierno si puede hacer chistes, significa, en el fondo, tenerlo por un hato de locos. Honrar al propio padre porque es una cabeza extraordinaria es una impiedad». Por lo demás, Kierkegaard señala expresamente que la autoridad terrena solo es «algo ínfimo» y está excluida de la eternidad; por eso su representación, su ideal de autoridad, se expresa mucho más claramente en la misma concepción de Dios. «Si el que tiene autoridad para decirlo, dice a un hombre: ¡anda!, y si el que no tiene esa autoridad dice: ¡anda!, lo dicho (¡anda!) y su contenido resulta idéntico; estéticamente apreciado, si se quiere decir así, está dicho igualmente bien;

46 S. Kierkegaard, *Der Begriff des Auserwählten* (El concepto del elegido), Innsbruck, 1926, pág. 74; cf. también pág. 324.

pero la autoridad hace la diferencia. Si la autoridad no es lo otro (τὸ ἕτερον); si de alguna manera solo caracteriza a un potenciar dentro de la identidad, entonces no hay autoridad (...) Cuando Cristo dice «hay una vida eterna», y cuando Petersen, candidato al doctorado en teología, dice «hay una vida eterna», ambos dicen lo mismo; en la primera afirmación no hay más deducción, desarrollo, profundidad, riqueza de pensamientos, que en la última; apreciadas estéticamente, ambas afirmaciones son igualmente buenas. ¡Y sin embargo entre ellas hay una diferencia eterna, cualitativa! Cristo, en cuanto hombre-Dios, posee la cualidad específica de la autoridad, cualidad inalcanzable por toda una eternidad, y que no puede poner a Cristo en el mismo plano de la igualdad humana esencial. Por eso Cristo enseñaba con autoridad. Preguntar si Cristo es profundo es una blasfemia y un intento insidioso de aniquilarlo (sea en forma consciente o inconsciente), pues en la pregunta está contenida una duda acerca de su autoridad y se hace un intento de apreciarlo y censurarlo con impertinencia, como si él estuviera allí para rendir examen y debiera tomársele lección, en vez de ser aquel a quien se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra».[47] Justamente es este concepto cosificado de la autoridad el que en las modernas teorías del Estado autoritario se aplica al jefe político. El hecho de que en el protestantismo se lo reserve a la trascendencia, lo cual desde luego es religiosamente decisivo, no suprime empero la verdad de que, en cuanto concepto religioso y político, procede de la misma praxis social, y de que la receptividad hacia él, en cuanto categoría fundamental de la comprensión del mundo, es producida necesariamente por las relaciones de la propia familia nuclear patriarcal.
No solo la unidad no mediada de la fortaleza natural y el ser digno de respeto actúa en la familia burguesa como factor educativo respecto de la estructura de autoridad que caracteriza a esta forma social, sino que también lo hace otra propiedad del padre, la cual aparentemente es, asimismo, una propiedad natural. Es el señor en la casa porque gana dinero o, al menos, lo posee. En la teoría del Estado, Oppenheimer ha señalado un equívoco en la palabra familia. Quiso hacer frente al error según el cual el origen del Estado a partir de la familia sería idéntico a una diferenciación pacífica. Se confunden abusivamente la familia antigua y la moderna; así se encubre el hecho de que esa familia, de la cual, según Aristóteles, ha surgido el Estado, «supone la diferencia de clases en su forma

47 *Ibid.*, págs. 170-75; cf. también págs. 321-26.

más crasa en cuanto esclavitud». La «casa grande» constaba de esclavos y hombres libres, y ni siquiera estos eran libres frente al jefe.[48] Oppenheimer insiste en la diferencia de los conceptos, no en su identidad. Los *liberi* de la familia moderna ya no pueden, ciertamente, ser vendidos por el padre; el hijo adulto y los nietos no están subordinados a la supremacía del abuelo,[49] sin embargo, el hecho de que, en la familia burguesa normal, sea el hombre quien posee el dinero, ese poder que reviste forma sustancial, y disponga acerca de su empleo, hace que también en la Edad Moderna la mujer, los hijos y las hijas sean los «suyos», poniendo su vida, en sentido amplio, en sus manos, y obligándolos a subordinarse a su dirección y a su mandato. Así como en la economía de los últimos siglos el poder directo que obliga a los hombres a aceptar la relación de trabajo desempeña un papel cada vez menor, así también en la familia la consideración racional y la obediencia espontánea reemplazan a la esclavitud y la sumisión. Pero también aquí la racionalidad es la propia del individuo aislado e impotente, que tiene que doblegarse ante las circunstancias, sean corruptas o sean razonables. La desesperación de las mujeres y los niños, el robo de su dicha de vivir, su explotación material y psíquica a causa de la hegemonía del padre, solo en períodos, regiones y estratos sociales muy limitados han pesado menos en los últimos siglos que en la Antigüedad. El mundo espiritual en el que el niño crece a causa de esta dependencia, así como también la fantasía por cuyo intermedio anima la realidad, sus sueños y deseos, sus representaciones y juicios, todo eso está dominado por la idea del poder ejercido por unos hombres sobre otros, por la idea del arriba y el abajo, del mandar y el obedecer. Este esquema es una de las formas que adopta el entendimiento en esta época, es una función trascendental. La necesidad de una jerarquía y una escisión de la humanidad basadas en principios naturales, contingentes, irracionales, vuélvese para el niño tan familiar y evidente, que sólo bajo este aspecto es capaz de tener experiencia incluso de la Tierra y el universo, y hasta del más allá; toda impresión nueva ya está preformada por esa necesidad. Las ideologías del rendimiento y el mérito, de la armonía y la justicia también tienen su lugar en esta imagen del mundo; en efecto, la con-

48 Cf. F. Oppenheimer, *System der Soziologie* (Sistema de sociología), Jena, 1926, vol. II, pág. 89 y sigs.
49 Acerca de la servidumbre infantil en Roma, cf. E. Westermack, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe* (Origen y desarrollo de los conceptos morales), Leipzig, 1913, vol. I, pág. 501.

tradicción no entra en la conciencia, a causa de la cosificación de las diferencias sociales. Según su estructura, las relaciones de propiedad son consideradas como estables y eternas; en modo alguno aparecen como objetos de la actividad y del proceso de subversión; por lo tanto, tampoco pueden perjudicar la aparente conveniencia de la estructura social. Sin embargo, el carácter autoritario que desarrolla el niño burgués lleva en sí, a causa de estas contradicciones —y en esto difiere del niño antiguo—, un rasgo más o menos interesado, esforzado, moralizante, es decir, racionalizante, según sean su especial situación de clase y su destino individual. Adaptarse a los deseos del padre porque es quien tiene el dinero, he ahí lo único razonable, con total prescindencia de sus propiedades humanas. Considerar estas se muestra estéril, por lo menos en los últimos períodos de este régimen.

Como consecuencia del aparente carácter natural del poder paterno, que procede de la doble raíz de su posición económica y de su fuerza física, jurídicamente legalizada, la educación en la familia nuclear configura una excelente escuela para lograr la conducta específicamente autoritaria en el seno de esta sociedad. Incluso en los siglos XVII y XVIII, en que las ideas de libertad y justicia aún no estaban relativizadas de una manera que también fuera perceptible para el niño, o que los padres consideraran notoriamente como secundarias, los hijos e hijas de los burgueses aprendían, a pesar de todos los discursos acerca de aquellos ideales que acogían en su intimidad, que el cumplimiento de todos los deseos en realidad dependía del dinero y de la posición. «Si desde mi niñez», pregunta Helvétius, «la idea de la riqueza se ha acoplado en mi memoria con la de la felicidad, ¿dónde estaría el medio para volver a separarlas en una edad tardía? ¿Es que no se sabe lo que puede la asociación de determinadas ideas? Si a causa de cierta forma de gobierno tengo que temer mucho a los grandes, también respetaré mecánicamente la grandeza en un señor extraño que no tiene poder alguno sobre mí».[50] Los caminos que llevan al poder no están señalados, en el mundo burgués, por la realización de juicios de valor moral, sino por una hábil adaptación a las circunstancias. Esto lo experimenta el niño en modo impresionante a partir de las circunstancias que encuentra en su familia. Puede pensar como quiera acerca del padre: si no quiere causar difíciles rechazos y conflictos, debe subordinarse y procurar con-

50 C. A. Helvétius, *op. cit.*, vol. II, pág. 213 y sigs. [El autor cita su propia traducción. (*N. del T.*)]

tentarlo. El padre siempre tiene razón en última instancia, representa el poder y el éxito; y la única posibilidad que el hijo tiene de mantener una armonía interior entre los ideales y la acción obediente, armonía perturbada con bastante frecuencia hasta el fin de la pubertad, depende de que el padre, es decir, el fuerte y acaudalado, lo provea de todas las cualidades que se reconocen como positivas. Ahora bien, dado que la obra económica y educativa del padre es de hecho indispensable para los niños en las circunstancias dadas, y que, en sus funciones educativas y administrativas, aun en su rigor, se realiza una real necesidad social —si bien en forma problemática, hasta que se arribe al cambio de toda la sociedad—, resulta imposible que en el respeto de sus hijos se separen los elementos racionales de los irracionales, y en la familia nuclear la niñez se acostumbra a una autoridad que reúne en forma oscura el ejercicio de una función social idónea con el poder sobre los hombres.

Las medidas educativas conscientes exigen un espíritu de respeto hacia el orden establecido, y la capacidad de adaptarse; en la familia nuclear son complementadas por la eficacia sugerente de la situación.[51] Si donde la familia todavía es comunidad productiva el jefe se muestra directamente como tal en su rendimiento social productivo, su posición en la familia reducida a ser comunidad de consumo está proporcionada en lo esencial por el dinero que aporta, y para los suyos tiene, por lo tanto, un mayor carácter de fatalidad. Como consecuencia de esta separación temporoespacial entre la existencia profesional y la existencia familiar, todo padre burgués puede ahora desempeñar en casa el papel del señor, aun cuando en la vida social tenga una posición miserable y sometida, y puede ejercer la función, importante en grado sumo, de acostumbrar a los niños a la modestia y la obediencia. Así es como resulta posible que, no solo los estratos de la alta burguesía, sino también muchos grupos de obreros y empleados originen siempre nuevas generaciones que no cuestionan la estructura del sistema económico y social, sino que lo reconocen como natural y eterno, y hasta lleguen a hacer de su descontento y su rebelión fuerzas ejecutoras del orden dominante.

La moderna psicología profunda, en particular, ha investigado los mecanismos particulares que actúan en la familia para for-

51 Para el concepto de la sugestión social en general, cf. L. Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee* (La idea sociológica del Estado), Innsbruck, 1902, pág. 205 y sigs.

mar el carácter autoritario. Ella ha mostrado, por una parte, cómo la dependencia, el profundo sentimiento de inferioridad de muchos hombres, el hecho de que centran toda la vida anímica en torno de los conceptos de orden y subordinación, y, por la otra, sus logros culturales están determinados por las relaciones del niño con sus padres —o los representantes de estos— y sus hermanos. Los conceptos de represión y sublimación, en cuanto resultados del conflicto con la realidad social, han promovido ampliamente la comprensión de estos fenómenos. Para la formación del carácter autoritario es en especial decisivo que los niños aprendan, bajo la presión del padre, a no remitir cada fracaso a sus causas sociales, sino a quedarse en las causas individuales y a hipostasiarlas religiosamente como culpa, o, a la manera naturalista, como falta de talento. La mala conciencia formada en la familia absorbe infinidad de energías que, de lo contrario, podrían dirigirse contra las condiciones sociales que contribuyen a determinar el propio fracaso. He aquí el resultado de la educación paterna: seres humanos que de antemano buscan el error en sí mismos. Esta ha sido una cualidad productiva en épocas en que, justamente, el destino de los individuos y el bienestar del todo dependía, por lo menos en una parte de bastante importancia, de la habilidad de estos. En la actualidad, ese coercitivo sentimiento de culpa, como permanente disposición al sacrificio, frustra la crítica a la realidad, y el principio muestra esencialmente su lado negativo, hasta que es universalizado en su forma correcta, es decir, como conciencia viva, en cada miembro de la sociedad humana (que se determina a sí misma), de que toda dicha es resultado del trabajo común. Los tipos humanos hoy predominantes no han sido educados para ir hasta el fundamento de las cosas, y confunden el fenómeno con la esencia. No son capaces de ir más allá de las meras verificaciones —es decir, de la recepción de la materia en conceptos convencionales— por medio del pensamiento teórico; hasta las categorías religiosas y de otros órdenes, con las cuales se osó alzar el vuelo, ya están prontas para que se las emplee: se ha aprendido a utilizarlas sin crítica alguna. La crueldad, que es, según Nietzsche, «el remedio del orgullo herido»,[52] fluye por otros canales que no son los del trabajo y los del conocimiento, hacia donde ciertamente podría conducirla una educación racional.

Por más que en la vida dentro del actual modo de producción,

52 F. Nietzsche en *op. cit.*, vol. XI, pág. 251.

en el cual el efecto de cada decisión depende de infinidad de contingencias, y el libre albedrío se rebaja hasta convertirse en un mero adivinar entre puras posibilidades imprevisibles, esté ya radicalmente viciada la alegría de la acción, tal repugnancia respecto de las acciones voluntarias está preparada sin duda, y de la manera más efectiva, por la educación en la familia nuclear. En los miembros de la clase superior, el resultado de esta escuela de la autoridad se ha presentado más como objetividad, como apertura a todos los puntos de vista y acontecimientos —incluso los más contradictorios entre sí— del arte y de la historia, como exaltación de la grandeza en sí; es decir, se ha presentado en el empirismo y en el relativismo de la época liberal. Por el contrario, en las masas pequeñoburguesas, donde la opresión que pesa sobre el padre se reproduce en la presión que este ejerce sobre sus hijos, ha tenido como consecuencia, además de la crueldad, acrecentar directamente la inclinación masoquista a someter la voluntad ante cualquier dirección, con el mero requisito de que esta lleve el sello de lo poderoso. Apenas si puede concebirse al hombre de la Edad Moderna sin este patrimonio.
Comte, el fundador de la sociología moderna, lo sabe por experiencia propia. «Por inmoderada que hoy pueda ser la universal sed de dominio provocada por nuestra anarquía intelectual, indiscutiblemente no hay individuo alguno que, en un examen personal secreto y concienzudo, no haya sentido con frecuencia más o menos profundamente cuán dulce es obedecer, cuando podemos realizar la felicidad, casi imposible, en nuestros días, de ser liberados convenientemente, por obra de sabios y dignos conductores, de la opresiva responsabilidad de una conducción general de nuestro actuar; un sentimiento así quizá lo hayan experimentado en especial aquellos que podrían mandar mejor».[53] McDougall dice que la censura y la desaprobación podrían disipar el instinto de autoafirmación y despertar el «instinto de sumisión»; «según predomine uno u otro efecto, el estado resultante vacila desde el rencor encolerizado, en el que falta el sentimiento de sí negativo, pasando por la vergüenza y diversos matices de pudor, hasta llegar a un estado de arrepentimiento, en el cual el sentimiento de sí negativo se convierte en el elemento principal, el cual, empero, merced a la integridad de la sumisión bajo el poder que nos corrige, puede ir acompañado de cierto placer, de un placer que se reduce a la satisfacción del instinto de sumi-

53 A. Comte, *Soziologie* (Sociología), Jena, 1907, vol. I, pág. 450.

sión».[54] Incluso el consagrarse a la ciencia en muchos casos está motivado por la necesidad de una sólida instrucción acerca del fin y del camino, del sentido y de la meta de la acción. Leemos en un fragmento de Nietzsche:[55] «¿Decís que buscáis la "verdad"? Buscáis un caudillo y de buen grado queréis que os manden». Pero el instinto de sumisión no es una magnitud eterna *sino un fenómeno que se produce esencialmente en la* familia nuclear burguesa. No es decisivo aquí que en la educación reinen la violencia o la suavidad, pues el carácter infantil se forma mucho más por la estructura de la familia misma que por los propósitos y métodos conscientes del padre. Frente al poder de que dispone, su amabilidad también aparece —no en el intercambio de experiencias que el niño realiza con otros niños, sino ya sobre la base de la situación de la propia familia— menos como una conducta conveniente que como una generosidad que obliga. Por racional que, en lo subjetivo, sea su conducta, su posición social frente al niño determina que toda medida de educación, aunque sea muy razonable, deba recordar a las golosinas o al látigo. Es cierto que ninguna educación hoy concebible puede renunciar del todo a esta alternativa, pues el desarrollo de cualquier hombre, desde su estado de ser natural hasta la condición de miembro de la sociedad, es la repetición esencialmente abreviada, y también modificada, de un proceso civilizador que abarca milenios y en el cual no se puede prescindir de la coacción. Pero no es lo mismo que esta coacción represente el ciego reproducirse de las contradicciones sociales dominantes en la relación padre-hijo, o que se abra en la proyección de cada existencia individual, en cuanto relación que se supera en la sociedad.

En tanto no cambien esencialmente la estructura básica de la vida social, y de la cultura basada en ella, de la presente época del mundo, la familia, en cuanto productora de determinados tipos de carácter autoritarios, ejercerá su inevitable efecto. Ella constituye un momento importante del nexo legal que domina en este período histórico. Todos los movimientos políticos, morales y religiosos consecuentes, que tuvieron como meta el fortalecimiento y la renovación de esta unidad, vieron claramente la función fundamental de la familia como productora de una forma de pensar autoritaria y consideraron su deber fortalecerla con todos sus supuestos, como la prohibición del comercio sexual extraconyugal, la propaganda en favor de

54 W. McDougall, *Grundlagen einer Sozialpsychologie* (Fundamentos para una psicología social), Jena, 1928, pág. 169.
55 F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, vol. XIV, pág. 95.

la procreación y la crianza de los hijos, y el confinamiento de la mujer a las tareas domésticas. Además, la concepción de la política social también está esencialmente condicionada por la comprensión del carácter imprescindible de la familia. Quizá fue Le Play quien con mayor energía destacó la significación social de la obediencia en la familia patriarcal. Los últimos tomos de su gran obra sobre los obreros europeos muestran, ya desde la portada, que este sociólogo y especialista en sociología política completamente reaccionario responsabiliza de todos los males sociales de los tiempos modernos a la decadencia de la autoridad paterna. Entre los grupos sociales investigados, establece él, desde el principio, la diferencia siguiente: los que son fieles «al decálogo y a la autoridad paterna» y los que no lo son. La fe en un único Dios y la sumisión a la autoridad paterna son, según él, «los dos principios eternos de toda sociedad».[56] En cierto modo, el espíritu de obediencia es, para él, «el elemento material de la paz social»,[57] y a su juicio la autoridad paterna, en cuanto origen de esta obediencia, es algo tan fundamental que, eventualmente, le parece peligrosa, desde este punto de vista, la educación escolar, el que los niños aprendan a leer y escribir. Así se advierte cuando dice: «En todas las sociedades incultas, los padres de familia tienen el sentimiento de este peligro, y esto los lleva a rechazar el favor de esta primera enseñanza a la generación joven. De ninguna manera desconocen su fecundidad, pero temen perder, bajo el influjo de esta renovación, el respeto y la obediencia de sus hijos (. . .) Este medio [la formación escolar] no deja de provocar daños cuando se lo introduce en las sociedades incultas con demasiada rapidez, a costa de la autoridad paterna. Es esencialmente peligroso si da al pueblo ocasión de mostrar hostilidad hacia las organizaciones tradicionales del género humano. En todas las naciones en que este impulso, dado al espíritu de las jóvenes generaciones, coincide con el debilitamiento de la fe religiosa y de la autoridad paterna, se manifiesta una perturbación en la constitución social».[58] Desde su punto de vista antiliberal, Le Play ha captado con mucha precisión este nexo. Lo mismo cabe decir de los Estados totalitarios de la actualidad. Los críticos superficiales se inclinan a sobrestimar la incorporación de padres e hijos a las organizaciones nacionales; tal tendencia existe, desde luego, y tiene

56 F. Le Play, *Les ouvriers européens*, París, 2ª ed., 1877-79, vol. VI, pág. XII. [El autor cita su propia traducción. (*N. del T.*)]
57 *Ibid.*, pág. XLI.
58 *Ibid.*, vol. IV, pág. 361 y sigs.

fundamentos extremadamente graves y profundos. Sin embargo, en vista de la descomposición de la vida familiar, producida en la mayor parte del mundo occidental con el desarrollo de la gran industria y el desempleo creciente, y que ha afectado también a vastas capas de la burguesía, este aumento de las funciones educativas del Estado (que, por otra parte, se declara totalmente favorable a la familia) no implica un grave peligro de disolución. Prescindiendo del fortalecimiento general de las relaciones sociales, que conservan a la familia en función y, recíprocamente, son promovidas por esta, dichos Estados buscan regular, incluso directamente, esas tendencias antifamiliares y limitarlas a la medida necesaria para sostener el sistema en el juego nacional e internacional de las fuerzas.[59]
Así como ocurre con los otros elementos de la contextura cultural presente, tampoco la familia se encuentra con ellos, y con el todo, únicamente en una relación favorable, sino también en una relación antagónica. Hasta en el apogeo del régimen burgués la vida social se renovó solo con las máximas privaciones para la mayoría de los hombres; por eso la familia fue un lugar donde el sufrimiento se expresó libremente y el lesionado interés de los individuos encontró un escudo de resistencia. La cosificación del hombre dentro de la economía, su reducción a mera función de una magnitud económica, de la fortuna, o a un trabajo manual o intelectual prescripto técnicamente, prosigue también en la familia en cuanto el padre se transforma en el que gana el dinero, su mujer en un objeto sexual o en una sierva doméstica y los hijos en herederos de la fortuna o en seguros vivientes, de los cuales se espera que retribuyan, con los correspondientes intereses, los esfuerzos que se han hecho por ellos. En contraposición a la vida pública, en la familia —donde las relaciones no pasan por la mediación del mercado y los individuos no se enfrentan como competidores— el hombre siempre ha poseído, sin embargo, la posibilidad de no actuar meramente como función sino como ser humano. Mientras que en la vida burguesa el interés social —aun donde no está regulado por el contrato, como en el caso de ca-

59 El informe sobre el 14º Congreso de la Sociedad Alemana de Psicología, entre otros, muestra qué alto se pone a la familia, por ejemplo en la Alemania actual, en su papel como insustituible factor para la formación del carácter. *Psychologie des Gemeinschaftslebens* (Psicología de la vida comunitaria), ed. al cuidado de O. Klemm, Jena, 1935; cf. allí, ante todo, las consideraciones sobre O. Kutzner, *Die Struktur der Familie in ihrer Bedeutung für die Erwachsenen* (La estructura de la familia en su significación para los adultos), pág. 254 y sigs., así como una serie de otras contribuciones del mismo volumen.

tástrofes naturales, guerras o la represión de revoluciones— tiene un carácter en esencia negativo y atiende a la defensa contra los peligros, también posee una forma positiva en el amor de los sexos y, ante todo, en el cuidado materno. En esta unidad se quiere el desarrollo y la dicha del otro. Así se origina el antagonismo entre ella y la realidad hostil, y en tal sentido la familia no lleva hacia la autoridad burguesa sino hacia el presentimiento de una mejor condición humana. En la nostalgia de muchos adultos por el paraíso de la niñez; en el modo como una madre puede hablar de su hijo, aun cuando este haya entrado en conflicto con el mundo; en el amor entrañable de una mujer por su marido, se encuentran vivas ideas y fuerzas que no están unidas con la existencia de la familia actual —en esta forma, antes bien, amenazan atrofiarse—, pero que, en el sistema del ordenamiento burgués de la vida, raras veces tienen otro lugar que la familia.

Hegel conoció y describió este antagonismo de familia y comunidad. Para él era «el máximo antagonismo ético y por eso el más trágico».[60] A la ley humana, «manifiesta», es decir, a la ley que rige en la sociedad y en el Estado, según la cual compiten los hombres, en cuanto «sistemas que se aíslan»,[61] se opone, según él, «la ley eterna», bajo la cual las individualidades son valiosas por sí mismas. «La adquisición y la conservación de poder y riqueza por una parte conciernen sólo a la necesidad y pertenecen al ámbito del deseo; por otra parte llegan a ser, en determinaciones más altas, algo que solo es un intermediario. Esta determinación no cae en la familia misma sino que remite a lo verdaderamente universal, la comunidad; frente a la familia, tal determinación es más bien negativa y consiste en sacar al individuo de ella, en subyugar su carácter natural y su singularidad, y en prepararlo para la virtud, la vida en lo universal y para ello. La finalidad positiva peculiar de la familia es el individuo en cuanto tal».[62] Puesto que Hegel absolutiza la sociedad burguesa, le es imposible desplegar realmente la dialéctica implícita en este antagonismo, aunque, como el más grande realista de la filosofía, no obtiene esa apresurada reconciliación a costa de un embellecimiento de la realidad. Si bien el conocimiento de que el hombre sólo es real como ser socializado va unido en él con la hipóstasis de la sociedad actual, Hegel ha calificado el destino del individuo en

60 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.
61 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *op. cit.*, vol. II, pág. 347.
62 *Ibid.*, pág. 342 y sigs.

ella como «la larga serie de su dispersa existencia» y «la inquietud de la vida contingente»,[63] mientras que la familia abarca «al individuo en su totalidad». Sin embargo, Hegel no pudo pensar la realización de una sociedad verdaderamente unitaria y racional, donde «el individuo en cuanto tal», en la forma en que es cuidado y comprendido en la familia, alcance la plenitud de sus derechos; siendo así, para él este concreto individuo, el hombre en cuanto tal, debe aparecérsele, ya en la familia misma, solo como «la sombra irreal, sin fuerza»,[64] y «la acción (. . .) que abarca toda la existencia del pariente consanguíneo y que (. . .) lo tiene como su objeto y contenido en cuanto es una esencia universal, separada de la realidad efectiva sensible, es decir, individual, ya no concierne al vivo sino al muerto».[65] Si la sociedad y el Estado de su tiempo no respetan la particularidad de los individuos, sino que se muestran absolutamente indiferentes frente a ellos, y si, de hecho, esa sociedad y ese Estado personifican la justicia, entonces se transfigura y eterniza filosóficamente la atrofia de los individuos convertidos en meros representantes de una función económica. El individuo, tal como vive y sufre fácticamente, es decir, «la particularidad de una naturaleza que deviene finalidad y contenido», vale no solo en su estrechez presente sino simplemente como «algo impotente e irreal»,[66] y la satisfacción de los hombres particulares, naturales, esto es, realmente existentes, en vez de constituir el fin de la política, es la tarea puramente espiritual del espíritu absoluto, la obra del arte, la religión y la metafísica. Y si los individuos dejasen de ser solidarios sobre la base de estos poderes espirituales y cesasen de aportar las víctimas necesarias, entonces «el gobierno tiene que sacudirlos en su interior de tiempo en tiempo mediante guerras, lastimar y perturbar su orden establecido, que se ha convertido en hábito, y su derecho a la independencia, pero a los individuos que se (. . .) arrancan del todo y aspiran al invulnerable ser-para-sí y a la seguridad de la persona, tiene que hacerles sentir, en aquel trabajo impuesto, a su amo, la muerte».[67] El tránsito a una forma más alta de comunidad aparece excluido. Pero en aquella forma a la que Hegel considera definitiva, los individuos son, en verdad, representantes sustituibles de funciones económicas, casos y ejemplos intercambia-

63 *Ibid.*, pág. 343.
64 *Ibid.*, pág. 344.
65 *Ibid.*, pág. 343.
66 *Ibid.*, pág. 378.
67 *Ibid.*, pág. 347.

bles, en completa correspondencia con los ejemplares del concepto de la lógica discursiva, que tampoco Hegel, en cuanto idealista objetivo, puede superar aquí. El individuo es, en esta filosofía, como en la sociedad que le corresponde, «no *este* esposo, no *este* hijo, sino *un esposo, hijos en general*»,[68] y contra las tensiones y tendencias a la ruina originadas en el derecho conculcado de los hombres determinados, la guerra se transforma, a decir verdad, en una sabiduría última aunque peligrosa. Pero lo único que le queda a la familia desesperada, cuando en este aparato inhumano se aniquila al esposo querido, a la esposa, al hijo, su «acción ética positiva frente al individuo»,[69] la cumple en los funerales y en el sepelio y no en el trabajo que procurase mejorar la mala situación. En tanto la familia une «al pariente con el seno de la tierra»,[70] resuelve aquella injusticia «de modo tal que aquello que ha *acontecido* se hace más bien una *obra*, para que el *ser*, lo *último*, también sea algo *querido* y con ello algo satisfactorio».[71] Hegel ha visto el conflicto entre la familia y la autoridad pública vigente en la imagen de Antígona, que lucha por el cadáver de su hermano. Para él, la relación entre hermano y hermana era la más pura dentro de la familia. Si hubiera descubierto que esta relación humana, en la cual puede «afirmar su derecho (...) el momento del *sí mismo individual*, que reconoce y es reconocido»,[72] no solo necesita someterse al presente en el duelo por el muerto, sino que puede obtener una figura más activa en el futuro, por cierto que su dialéctica habría hecho saltar en pedazos sus límites condicionados socialmente, junto con su forma cerrada e idealista.

En tanto para Hegel la «feminidad» representa el principio del amor a todo el ser humano, tal como domina en la comunidad de los sexos, y la «virilidad» representa el principio de la subordinación al Estado, en cierto modo ha puesto el fundamento para el interés —que tiene su punto de partida en Bachofen y Morgan— por el problema del matriarcado. Morgan caracteriza el grado futuro de la civilización «como revivíscencia (...) —si bien en una forma más alta— de la libertad, igualdad y hermandad de las antiguas *gens*»,[73] de la misma for-

68 *Ibid.*, pág. 349.
69 *Ibid.*, pág. 345.
70 *Ibid.*
71 *Ibid.*, pág. 353.
72 *Ibid.*, pág. 350.
73 L. H. Morgan, *Die Urgesellschaft* (La sociedad primitiva), Stuttgart, 1921, pág. 475.

ma, Engels ha considerado al matriarcado, propio de la antigua sociedad basada en vínculos de sangre, como una sociedad, desde luego no desarrollada, sin antagonismos de clase ni cosificación del hombre.[74] Caracteriza el tránsito hacia el derecho paterno como una revolución, «una de las más decisivas que los seres humanos hayan vivido».[75] Con el sistema patriarcal hace su entrada en el mundo el antagonismo de clases, la disociación de la vida en pública y privada, y también en el seno mismo de la familia se aplica el principio de la rígida autoridad. «La subversión del derecho materno fue la derrota histórico-universal del sexo femenino».[76] Y en tanto en la familia moderna domine otro principio que el de la subordinación, se mantendrá, por lo tanto, con vida, por obra del amor maternal o fraternal de la mujer, un principio social que se remonta más atrás de la Antigüedad histórica, principio que Hegel concibe «como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos»,[77] es decir, prehistóricos.
Si, por lo tanto, la familia actual constituye, en virtud de las relaciones humanas determinadas por la mujer, una reserva de fuerzas de resistencia contra el completo agotamiento anímico del mundo y contiene en sí un momento autoritario, no es menos cierto que la mujer, a causa de su dependencia, ha cambiado su propia esencia. Mientras en lo social y jurídico se halle, en gran medida, bajo el dominio del hombre y necesitada de él —es decir, en tanto experimente en sí la ley de esta sociedad anárquica— su propio desenvolvimiento continuará detenido. El varón, aquel que ha sido modelado por las circunstancias reinantes, la domina de dos maneras: en tanto el proceso de la vida social es configurado esencialmente por varones, y en tanto es el varón quien gobierna la familia. Desde aquella revolución originaria no se ha interrumpido esta relación de dependencia en los países civilizados. Las épocas de la caballería y de los trovadores no constituyen excepciones en este sentido. «La niña noble y la dama, que eran el más hermoso adorno de las fiestas y los torneos, se hallaban», según Bühler, «dentro del hogar, completamente supeditadas al padre y al

74 Con respecto a esto, cf. E. Fromm, «Die sozialpsychologische Bedeutung der Muterrechtstheorie» (El significado psicológico-social de la teoría del derecho materno). *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. III, 1934, pág. 196 y sigs.
75 F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Zürich, 1934, pág. 40. (*El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Buenos Aires: Claridad.)
76 *Ibid.*, pág. 41.
77 G. W. F. Hegel, *Grundlinien ...*, *op. cit.*, § 166.

esposo, y no era raro que se las maltratase de hecho y que se las vigilase celosamente como a las esclavas de un harén».[78] La Iglesia protestante ve en el hecho de que la mujer se doblegue ante el hombre la penitencia por el pecado de Eva,[79] y en esto no hace más que seguir las doctrinas de la Iglesia medieval. También en esta «la mujer pasaba por ser, consciente o inconscientemente, la que inducía (...) al pecado; las seducciones que ejerce sobre el varón se le imputaban, en cierto modo, como una culpa moral».[80] También la creencia en las brujas, que era la forma racionalizada de la persecución más espantosa que se haya perpetrado contra un grupo de un sexo determinado, se fundaba en la depravación de la naturaleza femenina. Cierto que en la época burguesa la dependencia ha cobrado otras formas, de acuerdo con los nuevos modos de producción, pero el principio mismo ha cambiado tan poco como su profunda influencia sobre la psique de la mujer. Incluso en Estados Unidos, donde goza de un aprecio que recuerda al *Minnedienst* (servicio de amor) medieval, ese principio en modo alguno se ha roto. De los dos grandes dramaturgos que han criticado la moderna sociedad, Ibsen ha pintado la sumisión y la explotación de la mujer, y Strindberg ha descrito las consecuencias de esta relación: la mujer cohibida, insatisfecha e insensible del matrimonio burgués.

El papel de la mujer en la familia refuerza la autoridad del orden establecido de dos maneras. En cuanto dependiente de la posición y el salario del esposo, ella necesita que el jefe de la familia se someta a las circunstancias y de ningún modo se rebele contra el poder dominante, sino que emplee todas sus fuerzas en progresar dentro de la situación actual. Un profundo interés económico, incluso fisiológico, une a la mujer con la ambición del hombre. Ante todo, empero, le importa su propia seguridad económica y la de sus hijos. La introducción del derecho electoral de la mujer ha beneficiado a las potencias conservadoras también en los Estados donde se esperaba un fortalecimiento de los grupos obreros.

El sentimiento de ser responsable, en lo económico y social, de la mujer y los hijos, que en el mundo burgués se ha convertido necesariamente en un rasgo esencial del varón, forma parte de las más importantes funciones de conservación de la familia

78 J. Bühler, *Die Kultur des Mittelalters*, Leipzig, 1931, pág. 303 y sigs. (*Vida y cultura en la Edad Media*, México: Fondo de Cultura Económica.)
79 Cf. E. Troeltsch, *op. cit.*
80 J. Bühler, *op. cit.*, pág. 304.

en esta sociedad. Si adaptarse a las relaciones de autoridad establecidas resulta aconsejable para el esposo y padre en virtud del amor que siente por los suyos, la mera idea de resistencia lo pone ante los más angustiosos conflictos de conciencia. El combate contra determinadas circunstancias históricas se transforma, de un asunto de valor personal, en el sacrificio de los seres queridos. La existencia de muchos Estados en la historia moderna, en especial los rigurosamente autoritarios, va unida de la manera más estrecha con estos profundos escrúpulos y su permanente reproducción. Su supresión, o aun su disminución, significarían para esos Estados el peligro más inmediato. No solo a causa del cuidado por la familia misma, sino también a causa de la exhortación de la mujer, repetida constantemente incluso cuando permanece callada, el marido se encuentra aferrado por el orden establecido, y en la educación materna los niños tienen la vivencia inmediata del influjo de un espíritu adicto al orden establecido, aun cuando, por otra parte, el amor a la madre dominada por el padre puede también depositar en ellos el germen de un rasgo de carácter oposicionista permanente. Pero no solo por esta vía directa ejerce la mujer una función de refuerzo de la autoridad, sino que toda su posición dentro de la familia nuclear tiene como necesaria consecuencia un encadenamiento de importantes energías psíquicas que podrían actuar en beneficio de una configuración activa del mundo. La monogamia supone, en la sociedad masculina burguesa, la desvalorización del placer, que es reducido a la pura sensualidad. Por lo tanto, no solo la vida sexual de los esposos se rodea de secreto ante los niños, sino que, ante todo, de la ternura que el hijo experimenta hacia la madre debe ser proscripto, de la manera más rigurosa, todo momento sensual. Ella y la hermana tienen derecho a sentimientos puros, a la veneración y la estima inmaculada. Hay una separación forzada, que la mujer misma, y con mayor razón el padre, defienden con energía; lo que se separa es la abnegación idealista y el apetito sexual, los pensamientos tiernos y los meros intereses, la celestial profundidad anímica y la pasión terrena; esta separación constituye una raíz psíquica de la existencia escindida en contradicciones. En cuanto el individuo, bajo la presión de las relaciones familiares, no aprende a comprender y a respetar a la madre en su existencia concreta, es decir, como este ser social y sexualmente determinado, no se lo ha educado simplemente para terminar con sus impulsos nocivos respecto de la sociedad, cosa que tiene una enorme significación cultural, sino que, pues esta educación acontece en formas pro-

blemáticas y encubridoras, por lo general el individuo pierde constantemente la posibilidad de disponer sobre una parte de sus fuerzas psíquicas. Su razón y su alegría resultan limitadas, y la inclinación reprimida hacia la madre retorna en la receptividad enfermiza e idealizada respecto de todos los símbolos que contienen poderes oscuros, maternales.[81] La mujer, en cuanto se doblega ante la ley de la familia patriarcal, se convierte en un momento que reproduce la autoridad en esta sociedad. Hegel alude con entusiasmo a las últimas palabras de Antígona en la tragedia de Sófocles: «Si esto place a los dioses, confesemos que, pues sufrimos, hemos faltado».[82] En tanto ella renuncia de tal modo a toda resistencia, toma sobre sí, al mismo tiempo, el principio del mundo viril burgués: aquel a quien el destino hiere es también culpable.
El papel de las instituciones culturales en el mantenimiento de una determinada sociedad suele ser bien conocido, de manera instintiva y, en definitiva, también conceptual, por aquellos cuya existencia está estrechamente unida a esa sociedad. Tales personas afirman con vehemencia las formas de vida cuya vigencia configura un elemento del orden del mundo, favorable para ellas. Pero la fuerza necesaria para la autorreproducción de estas instituciones solo en escasa medida procede de una promoción deliberada desde arriba. A la vez que extraen nueva vida de la estructura fundamental de la sociedad, a cuya consolidación contribuyen, ellas también fortalecen directamente las fuerzas que apuntan a su conservación. Por ejemplo, las representaciones religiosas se generan de continuo en forma natural, por así decirlo, a partir del destino de vida de los hombres en la sociedad presente. Por otra parte, la religión misma refuerza la tendencia a elaborar religiosamente las vivencias, en tanto preforma para ello al individuo desde su niñez, y apresta los métodos adecuados a las respectivas necesidades. De la misma manera, la función promotora de la autoridad, propia de la familia, repercute sobre ella en dos sentidos: la estructura económica de la sociedad, estructura que ella contribuye a condicionar, hace del padre el señor, y en la nueva generación crea de inmediato la disposición para fundar una nueva familia. En los últimos tiempos, en la familia burguesa el varón ha sido el empresario y el asalariado. La

81 Cf. las investigaciones de la moderna psicología profunda, sobre todo el capítulo de Freud *Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens*, en *Gesammelte Werke*, Francfort, 5ª ed., 1967, pág. 78 y sigs., y los trabajos de W. Reich.
82 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, *op. cit.*, vol. 18, pág. 114.

emancipación de la mujer, que de todos modos acontece tardía y gradualmente, y su desempeño en actividades lucrativas, desde el comienzo significaron, por una parte, una mera compensación. El «oficio» de la mujer, del cual no puede prescindir, por su educación burguesa y por su formación de carácter, no es el puesto de venta en algunos almacenes ni la máquina de escribir, sino un matrimonio feliz, en el cual sea provista de todo y se pueda ocupar de sus hijos. Por otra parte, esta emancipación llega demasiado tarde. Se lleva a cabo en un período de la actual sociedad en que la desocupación ya se ha vuelto estructural. Aquí la presencia de la mujer resulta inoportuna en el más alto grado, y las leyes de muchos Estados, que limitan la actividad profesional femenina, muestran que son malas sus perspectivas en este sentido. De la situación predominante del hombre en la familia depende, en lo esencial, su efecto promotor de la autoridad; su posición de poder dentro del hogar resulta de su papel de sostén. Cuando deja de ganar dinero o de poseerlo, cuando pierde su posición social, también peligra su prestigio en la familia. Entonces la ley del mundo burgués ejerce su efecto sobre él. No solo porque el respeto y el amor suelen orientarse según el éxito, sino también porque entonces la familia cae en la desesperación y la decadencia y se vuelve incapaz de alimentar esos sentimientos positivos. Sin embargo, la estructura de la autoridad en una familia dada puede ser lo suficientemente fuerte como para que el padre conserve su papel incluso cuando el fundamento material de este ha desaparecido, del mismo modo como en la sociedad pueden seguir dominando ciertos grupos aun cuando tengan muy poco que ofrecer al conjunto. Es entonces cuando el poder psíquico y el físico, que se han originado en el económico, demuestran su capacidad de resistencia. Originariamente proceden, por cierto, del fundamento material de la sociedad, del puesto del hombre dentro de esta forma de producción, pero las consecuencias de tal dependencia general pueden actuar, en casos aislados, aun cuando el padre esté sin trabajo desde hace tiempo, sea porque haya podido afirmar su poder con suficiente profundidad en las almas de los suyos cuando todavía era de hecho el sostén, sea porque la idea general, firmemente enraizada, acerca del papel del padre, contribuya a que la mujer y los hijos se mantengan como hasta ahora. La dependencia no es procurada mecánicamente sino por medio de la totalidad de las relaciones, por una referencia mutua de tensiones y oposiciones. El *tempo* y las múltiples formas con que se impone el factor económico en los tipos particulares de familias son

extremadamente diversos; los factores que los contrarrestan constituyen el objeto principal de las investigaciones que hoy se realizan.[83] Las fuerzas culturales intervinientes determinan, por cierto, el tipo según el cual la regla se impone en los casos especiales, y los obstáculos que se le oponen; no reducen su vigencia histórica universal. La idealización de la autoridad paterna como originada en la autoridad divina, en la naturaleza de las cosas o en la razón, se manifiesta, ante un examen más detenido, como glorificación de una institución económicamente condicionada.

La diferencia entre los grupos sociales, condicionada por la índole de sus ingresos, influye sobre la estructura de las familias. En especial en condiciones en alguna medida soportables del mercado de trabajo, la gran masa de las familias proletarias copiaba el modelo de las familias burguesas; por otra parte, sobre todo en los comienzos del capitalismo, la autoridad adoptó formas crueles como consecuencia de la coacción ejercida para obtener el trabajo de los niños. Pero en estas familias también se han instaurado otras relaciones. Aquí la ley de la gran industria aniquila el hogar acogedor; no solo lleva al varón, sino también con frecuencia a la mujer, a una difícil existencia fuera de la casa. Finalmente, ya no es posible hablar de un valor satisfactorio de la existencia privada. En el caso extremo, la familia constituye la forma alcanzable de la satisfacción sexual y, en lo demás, es una multiplicación de las preocupaciones. Sin embargo, sobre esta base, en que desaparece en buena parte el interés originario por la familia, puede nacer en ella ese mismo sentimiento de comunidad que une a estos hombres, fuera de la familia, con sus iguales. Los esfuerzos unidos a la idea de una sociedad —hoy posible— sin pobreza ni injusticia, los esfuerzos por perfeccionarla y producirla, dominan entonces las relaciones, en vez del motivo individualista. A partir de los sufrimientos infligidos por la realidad, que oprime la existencia bajo el signo de la autoridad burguesa, puede originarse una nueva sociedad de esposos e hijos que ciertamente no esté cerrada, a la manera burguesa, respecto de otras familias de la misma índole o de los individuos del propio grupo. Los niños no han de ser educados como los futuros herederos y, por lo tanto, tampoco vistos como una propiedad, en aquel específico sentido. En tanto el trabajo con relación a ellos cuando todavía es posible, no concierne meramente al sustento cotidiano, se convierte en el cumplimiento de la tarea histórica

83 Para esto cf. los estudios sobre *Autorität und Familie*, *op. cit.*, pág. 231 y sigs.

de crear un mundo en el cual los niños tengan mejor suerte. La educación hacia la cual irradia este modo de pensar enseña —quizá menos por la instrucción consciente que por la involuntaria expresión del lenguaje y la actitud— a distinguir muy claramente el conocimiento de los hechos de su reconocimiento. Con la desocupación, que no solo vuelve inseguro el trabajo libre, sino que, finalmente, lo convierte en una prerrogativa de grupos de población relativamente limitados y cuidadosamente escogidos, este tipo de familia, que apunta hacia el futuro, se irá haciendo cada vez más raro; la desmoralización total, la sumisión a un amo, engendradas por la desesperanza absoluta, se traducen también en las familias. La impotencia y la falta de oportunidades de trabajo productivo ya han deshecho en gran medida los planteamientos de nuevos tipos de educación. «La estima por la autoridad aumenta en relación con la merma de las fuerzas creadoras».[84]

La reproducción de la familia burguesa a partir de la economía se complementa con el mecanismo inmanente de su propia renovación. Este se muestra, ante todo, en la influencia de los padres sobre el casamiento de los hijos. Allí donde el puro interés material, en un matrimonio que sea ventajoso desde el punto de vista financiero y social, entra en conflicto con los sentimientos eróticos de la juventud, los padres, y especialmente el padre, suelen emplear todo su poder. En los círculos burgueses y feudales existía, junto a los medios represivos morales y físicos, el recurso de desheredar al hijo. Además, la familia podía contar, en la lucha contra los libres impulsos del amor, con la opinión pública y la protección del Estado. «Los seres humanos más cobardes e incapaces de resistencia se vuelven inexorables tan pronto como pueden hacer valer la absoluta autoridad paterna. El abuso de ella representa, en cierto modo, una brutal compensación de la dependencia a que se avienen de buen o mal grado en la sociedad burguesa».[85] Como en la progresista Holanda del siglo XVII se titubeaba, al comienzo, en perseguir por sus opiniones teóricas a Adrian Koerbagh, el denodado precursor y mártir de la Ilustración, se lo acusó, en primer lugar, junto con su mujer y su hijo, por hacer vida en común extramatrimonial.[86] La literatura de crítica so-

84 F. Nietzsche, *Gesammelte Werke, op. cit.*, vol. XVI, pág. 247.
85 K. Marx, en una reseña sobre el trabajo de Peuchet: *Vom Selbstmord* (El suicidio) en *Gesamtausgabe* (Edición completa), Berlín, 1932, vol. III, pág. 396.
86 Cf. F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (El ateísmo y su historia en Occidente), Leipzig, 1922, vol. II, pág. 342 y sigs.

cial de la época burguesa, la novela y las piezas teatrales, en numerosos casos representan la lucha del amor contra su forma familiar; hasta se puede decir que en el momento histórico en que las fuerzas humanas encadenadas ya no experimentan, en lo esencial, su antagonismo con el orden establecido como un conflicto con instituciones particulares, tales como Iglesia y familia, sino que afectan en sus fundamentos a la totalidad de este orden de vida, también llega a su fin la creación literaria específicamente burguesa. La tensión entre la familia y el individuo que resiste a su autoridad no se expresa solamente en la coerción ejercida contra hijos e hijas, sino también en el problema del adulterio y de las infanticidas. Este objeto se extiende desde *Kabale und Liebe* (Cábala y amor) y *Frühlings Erwachen* (El despertar de la primavera) hasta la tragedia de Margarita y las *Afinidades electivas*. Los períodos clásico y romántico, el impresionismo y el expresionismo tienen, en este sentido, uno y el mismo asunto: la incompatibilidad del amor con su forma burguesa.

El matrimonio monogámico ha constituido en su milenaria historia un poder muy decisivo en el desarrollo humano, y todavía puede abrírsele, en una forma más alta de sociedad, un futuro muy vasto y significativo; de todos modos, en él se han patentizado las contradicciones entre la vida y las circunstancias que presiden su desarrollo. En el Renacimiento, dos leyendas encontraron inmortal expresión en obras de arte: *Romeo y Julieta* y *Don Juan*. Ambas glorifican la rebelión del elemento erótico contra la autoridad de la familia: Don Juan, *contra* la moral oprimente de la fidelidad y la exclusividad; Romeo y Julieta, *en nombre* de esta moral. Una misma relación se hace visible en estas figuras a pesar de su antagonismo; en lo fundamental se encuentran en la misma situación. El abrazo de Romeo trae a Julieta la felicidad que sólo Don Juan proporciona a la mujer, y este ve una Julieta en cada muchacha. Ambos, en caso de subordinarse, debían contrariar la fuerza creadora, que es a la vez corporal y anímica, y renunciar a todos los principios masculinos. El abismo entre la pretensión de felicidad, propia del individuo, y la pretensión de dominio, propia de la familia, se expresa en tales figuras de la leyenda. Lo que reflejan estas imágenes artísticas es uno de los antagonismos entre las formas de la sociedad y las fuerzas vivientes. Sin embargo, en las excepciones se confirma la regla. En general, en la época burguesa la autoridad domina también el amor y determina su destino. En la consideración por la dote, la posición y la fuerza de trabajo de la pareja, en la especulación

acerca del provecho y del honor que han de reportar los hijos, en el respeto hacia la opinión del medio y, ante todo, en la dependencia interna respecto de conceptos arraigados, de la costumbre y las convenciones, en este empirismo inculcado y vuelto natural en el hombre de la Edad Moderna, yacen los más fuertes impulsos para respetar la forma de la familia y para confirmarla en la propia existencia.

En la época burguesa, tan poco es la familia una unidad como pueden serlo el hombre o el Estado. La familia cambia su estructura y su función, tanto en períodos particulares como según los grupos sociales. En especial, se ha transformado decididamente bajo la influencia del desarrollo industrial. En la literatura sociológica se discuten detenidamente las consecuencias que la tecnificación de la economía doméstica tiene para las relaciones de los miembros de la familia. A pesar de ello, se pueden señalar rasgos y tendencias de la familia burguesa, inseparables de los fundamentos de la sociedad burguesa. La educación de caracteres autoritarios, para lo cual está capacitada a causa de su propia estructura autoritaria, no pertenece al número de los fenómenos pasajeros, sino a los que tienen una subsistencia relativamente duradera. Es cierto que cuanto más esta sociedad entre, según sus leyes inmanentes, en una situación crítica, tanto menos la familia podrá cumplir satisfactoriamente su tarea en este sentido. Ya señalamos que de esto procede la necesidad de que el Estado atienda en mayor medida que antes la educación autoritaria, o, al menos, reduzca el papel que antes cumplían en ella la familia, así como la Iglesia. Empero, esta nueva circunstancia obedece, lo mismo que el tipo del Estado autoritario que la produce, a un movimiento profundo y desde luego irresistible. Se trata de la tendencia, originada en la economía, a disolver todos los valores e instituciones culturales que la burguesía ha creado y mantenido vivos. Los medios para proteger y continuar desarrollando esta totalidad cultural entran cada vez más en contradicción con sus propios contenidos. Aunque la forma de la misma familia resulta consolidada por las nuevas medidas, con la importancia decreciente de toda la burguesía media pierde su fuerza automática basada en el trabajo profesional libre del varón. Por fin, todo debe ser sostenido y conservado cada vez más con artificios. Y, en definitiva, los mismos poderes culturales aparecen como fuerzas contrarias a esta voluntad de conservación, fuerzas que resisten y que hay que regular. Mientras que en el período de apogeo de la burguesía se desarrollaba la fecunda acción recíproca por la cual la autoridad del padre se fundaba en

su papel en la sociedad, y esta se renovaba con ayuda de la educación patriarcal autoritaria, ahora la familia, ciertamente imprescindible, se convierte en un problema de mera técnica de gobierno. La totalidad de las relaciones de la época presente, esa universalidad, estuvo reforzada y consolidada por algo particular, la autoridad, y este proceso se desarrolló esencialmente en lo individual y concreto, en la familia. Esta constituyó la «célula reproductora» de la cultura burguesa, la cual, tanto como la autoridad, era algo viviente en ella. Este todo dialéctico de universalidad, particularidad e individualidad [87] se muestra ahora como unidad de fuerzas divergentes. El momento explosivo de la cultura se destaca con mayor fuerza que su momento conservador.

87 Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 164. (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Victoriano Suárez.)

Egoísmo y movimiento liberador

Contribución a una antropología de la época burguesa (1936)

I

Esa antítesis en la manera de concebir la naturaleza humana, tan importante dentro de la literatura política de la época burguesa, encarnóse, a principios del siglo XVI, en dos brillantes obras. Si bien las indicaciones políticas de Maquiavelo no tienen por base una antropología tan declaradamente pesimista como pudiera hacerlo creer la conocida frase del capítulo 18 de *El príncipe* —a saber: que todos los hombres «son malos y corrompidos»—,[1] fue así como se las entendió en lo esencial en los siglos que siguieron. En todo caso, Maquiavelo encontró tantos seguidores en esa dirección, que Treitschke pudo afirmar: «Todos los grandes pensadores políticos veraces muestran una pizca de cínico desprecio por el hombre, desprecio que, cuando no es demasiado fuerte, se encuentra plenamente justificado».[2]

En la *Utopía* de Tomás Moro aflora una convicción diferente. Este proyecto de una sociedad racional atestigua, ya por el hecho de que su realización, de acuerdo con la fábula, no está separada del presente por el tiempo sino por el espacio, la fe en una disposición humana originariamente más feliz. La persistencia de la unión de hombres libres que regulen su vida según planes comunes, respetuosos de los derechos igualitarios de cada miembro, no peligra por las referencias del autor a los instintos bestiales del hombre. No hay aquí, como en Maquiavelo, un ciclo de formas de organización política en el que, necesariamente, a cada etapa soportable siguen aquella misma confusión y aquella misma miseria de las que los hombres, al cabo de un trabajoso proceso, habían logrado salir.[3] Moro no está solo en su concepción. Rousseau no necesitó basarse en él

1 N. Maquiavelo, *Gesammelte Schriften* (Obras escogidas), Munich, 1925, vol. II, pág. 71.
2 H. von Treitschke, *Politik*, Leipzig, 1922, vol. II, pág. 546 y sigs.
3 Cf. Maquiavelo, *Discorsi, Vom Staate* (Acerca del Estado), en *op.*

para combatir la doctrina de Hobbes acerca de la peligrosa agresividad de la naturaleza humana; pudo invocar una serie de antropólogos burgueses, representantes del mismo punto de vista positivo.[4]

Los autores citados, representativos del Renacimiento y de la Ilustración, se mostraron muy parcos en la aplicación de los atributos «bondad» o «maldad» a la naturaleza humana. En sus obras no solo se hallan observaciones en las que se toman en cuenta también los aspectos antagónicos —piénsese en el concepto de «*virtù*», de Maquiavelo—, sino que ellos, como pensadores modernos, ya se esforzaban por excluir, en lo posible, los juicios de valor. En contra de la concepción medieval, que entendía al hombre sobre todo en relación con una norma, y para la cual naturaleza significaba, frente a lo antinatural, la complexión del hombre establecida por Dios dentro del conjunto de la creación, desde el comienzo de la Edad Moderna se pasó a considerar como humanos aquellos rasgos que resultaban tales a partir de un análisis histórico, político o psicológico. Lo que el hombre es no debía ser mostrado mediante la interpretación de las Escrituras o en virtud de otras autoridades, sino, en última instancia, sobre la base de hechos accesibles directamente. El conocimiento del hombre llega a ser un problema especial de la ciencia de la naturaleza. Si las categorías básicas de esta encierran una valoración que las recorre a todas, estriba ella en que, para todas las cosas de la naturaleza, y, por ende, también para el cuerpo y el alma que en él habita, el mayor mal es el perecer y el mayor bien el autoconservarse y toda la actividad dirigida a ese fin. Este simple naturalismo, inspirado en teorías antiguas y fundado, ante todo por Cardano y Telesio, en la doctrina de los afectos del Renacimiento, fue desarrollado finalmente en forma sistemática por Hobbes y Spinoza.[5]

Tal concepto de naturaleza, aparentemente libre de prejuicios,

cit., vol. I, págs. 12 a 15, y *Geschichte von Florenz* (Historia de Florencia), en *op. cit.*, vol. IV, pág. 268.

4 J.-J. Rousseau, «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», en *Oeuvres complètes*, Frankfort, 1855, vol. III, pág 25.

5 Cf. W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Cosmovisión y análisis del hombre desde el Renacimiento y la Reforma), en *Gesammelte Schriften*, (Obras completas), Leipzig y Berlín, 1914, vol. II, págs. 433-35, y B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, en *Handbuch der Philosophie* (Manual de filosofía), Munich y Berlín, 1931, secc. III, pág. 139 y siguientes.

pero en realidad individualista, según el cual la autoconservación es la ley y la medida de cada cosa, responde a la situación del hombre burgués en su realidad social, y es vuelto a proyectar sobre el hombre a partir de la interpretación de la naturaleza extrahumana, interpretación en la que se ignora cualquier referencia consciente a aquel origen.

Pero por mucho que la filosofía y la ciencia estuvieran persuadidas de su propia neutralidad frente a los valores, en sus resultados, así como en el planteo y ejecución de sus proyectos, se imponía el espíritu de la época, y esto no solo en el sentido del inquebrantable principio individualista, que presidía en la práctica las relaciones entre los estratos de propietarios, sino también mediante las trabas que, en el plano intelectual y en el de los impulsos, determinaba en forma creciente la ligazón de ese principio con la existencia de diferentes clases sociales. La naturaleza del individuo aislado ya es cuestionable como objeto de la antropología. Este individuo aislado no es el hombre en general al que ella apunta. Pero, además, en virtud de las contradicciones del orden burgués, sobre todo a consecuencia de la permanente necesidad de reprimir física y psíquicamente a las masas, hasta el análisis de este objeto abstracto es oscurecido y limitado por reparos inconscientes. Las observaciones antropológicas cobran significación moral, con intención de los autores o sin ella; en la determinación de estructuras anímicas, en los puntos de vista acerca de la índole y el desarrollo de los afectos y demás impulsos se infiltran esperanza o temor, indiferencia o simpatía. El individuo que, bajo el título de «hombre», constituye directamente el tema de las ideas antropológicas de esta época, es por ende estudiado en sus filosofías de un modo muy deficiente.

La explicación de tal estado de cosas parece simple. La adjudicación de ideas y sentimientos a grupos sociales y a corrientes históricas es particularmente fácil. La antítesis antropológica responde a una antítesis política. Si el historiador ha intentado interpretar la contradicción entre Maquiavelo y Moro partiendo de «la actitud espiritual y la disposición ética diferentes de uno y otro» por un lado, y por otro a partir de la diferencia entre la Italia desgarrada, presa del extranjero y la Inglaterra casi libre de enemigos y estatalmente unificada,[6] dando con ello una interpretación psicológica y política de dicha contradicción,

6 Cf. H. Oncken, introducción a la *Utopia* de Moro (*Utopía,* Buenos Aires: Sopena), en *Klassiker der Politik,* (Clásicos de la política), Berlín, 1922, vol. I, pág. 38 y sig.

el análisis sociológico, por su parte, enseña que destacar los impulsos agresivos, «bestiales» del hombre es signo del interés por la opresión, mientras que la insistencia en la capacidad de aprendizaje, y hasta la indiferencia moral en el enjuiciamiento de la vida impulsiva, expresan tendencias hacia la libertad. Aquellos filósofos de la historia no se diferencian tanto con respecto a la antropología como a la política. Si esta no los hubiera enfrentado, se habrían podido entender en aquella. Solo la circunstancia de que la antropología servía de justificación a la exigencia política ahondó tanto la diferencia entre ambas maneras de pensar. La tarea de aplicar esta teoría a las ideas antropológicas de la historia moderna, de seguir las transformaciones, inversiones y complicaciones del esquema, presenta un interés, no solamente histórico, sino también científico-sistemático: se pone al descubierto el contenido doctrinario de la gran antropología burguesa y se lo gana para el conocimiento psicológico.

En lo que sigue consideraremos cómo las ideas antropológicas se entremezclan con representaciones de valor, pero no trataremos en especial esta relación con la política. Una observación más atenta de las corrientes optimistas y pesimistas permite discernir más bien un rasgo común a ambas formas de pensamiento, tal como se desarrollaron en la historia, rasgo que ha desviado y debilitado decididamente el propósito, expuesto por Maquiavelo y la Ilustración, de conocer al hombre. He aquí, pues, el rasgo de que hablamos: la condena del egoísmo, en una palabra, del placer. Tanto en la proclamación cínica de la maldad y peligrosidad de la naturaleza humana, a la que por lo tanto era preciso mantener sujeta mediante un fuerte aparato represivo, y en la doctrina puritana, equivalente de aquella, acerca del carácter pecaminoso del individuo, el que debe entonces dominar sus instintos con una férrea disciplina, en absoluta sumisión a la ley del deber, como también en la afirmación, opuesta a ambas, de complexión pura y armónica del hombre, solo turbada por las relaciones oprimentes y corruptas del momento presente; tanto en unas como en otra, decimos, el rechazo absoluto de cualquier impulso egoísta constituye el punto de partida incuestionable. Pero ello se presenta en contradicción con la praxis. Cuanto más pura es la prevalencia de la sociedad burguesa, cuanto menores son las trabas que se le oponen, de manera tanto más indiferente y hostil se enfrentan los hombres como individuos, familias, grupos económicos, naciones y clases, y tanto más el principio, progresista en su origen, de la libre competencia sobre la base de antagonismos

sociales y económicos de intensidad creciente adquiere el carácter de un permanente estado de guerra interior y exterior. Quienes ingresan en este mundo desarrollan los aspectos egoístas, intolerantes y hostiles de su ser para subsistir en esa dura realidad. Sin embargo, en las grandes concepciones antropológicas de la burguesía, es decir en las que alcanzaron relevancia histórica, cualquier impulso que no conduzca a la concordia, al amor y a la sociabilidad es desterrado, desfigurado o desmentido.

Cuando Maquiavelo explica en los *Discorsi* «que los hombres nunca hacen algo bueno si no son obligados a ello, y, en cambio, todo cae en la confusión y el desorden apenas pueden elegir libremente y dejarse llevar por sus impulsos»,[7] mientras que en la «Introducción» afirma de sí mismo que corresponde «a sus instintos innatos (...) el obrar siempre sin reparos cuando se trata del beneficio de todos»,[8] se advierte con claridad que los instintos naturales de la mayoría de los hombres no solo son considerados por él con los métodos de la ciencia natural, sino que los tiene por malos y censurables. Su actitud frente al cristianismo es deliberadamente fría y desprejuiciada; no no obstante, se encuentra en esto, objetivamente, en la misma línea que Lutero y Calvino. Como exponentes de intereses históricos similares, los tres rompen con la tolerancia católica frente a determinadas formas de reacción humana que obstaculizan la introducción del nuevo sistema económico. Al comienzo de esa forma de sociedad, como también en sus fases más tardías, se proclama la bajeza del individuo. «Con gran nitidez, Lutero ve que la voluntad del hombre es mala, es decir, no es que algo sea malo en el hombre, sino que el hombre mismo es malo hasta en lo más recóndito, que la maldad es su propia naturaleza corrompida», afirma un autor.[9] En contraste con el catolicismo, no hay aquí una esfera neutral de la vida de los impulsos, sino que el propio ser del hombre es malo y corrompido. Eso mismo enseña Calvino: «El pecado original es la perversión y la corrupción heredadas por nuestra naturaleza en todas sus partes (...) La razón cognoscente y la voluntad del corazón están poseídas por el pecado. Desde la cabeza hasta los pies, el hombre está invadido por el pecado de modo que ninguna parte de su ser está libre de él. Todo lo que hace debe considerarse pecado; como dice San Pablo (*rom.* 8, 7), todo

7 N. Maquiavelo, *Discorsi*, en *op. cit.*, pág. 18.
8 *Ibid.*, pág. 3.
9 H. Lammers, *Luters Anschauung vom Willen* (La visión de la voluntad en Lutero), Berlín, 1935, pág. 15.

pensamiento e impulso de la carne es hostilidad hacia Dios y, por lo tanto, muerte».[10] La fuerte oposición a esto representada por Rousseau no se refiere a la condena de los «malos» instintos, a la complacencia en perseguir fines prohibidos, sino al carácter universal de su presencia, a su origen y posible cambio. Pero no sólo Rousseau y ese entusiasmo (asociado con su nombre) por todo lo natural y primitivo, que, dejando de lado el contenido, se manifiesta en el estilo que pretende hablar directamente a los sentimientos; no solo los filósofos de la armonía, como Cumberland y Shaftesbury, que enseñan —contra la antropología de Hobbes— la doctrina de una moral innata, sino toda la corriente de pensamiento que glorifica lo natural se muestra idéntica a sus antagonistas, a los detractores del hombre, en tanto no ataca en sus fundamentos la condena de los supuestos impulsos corruptos, sino solo la manera de concebir su historia y proyección.

Basta una referencia a la figura de Robespierre, el ortodoxo discípulo de Rousseau, para que se haga patente el rigorismo moral inherente a esta teoría del hombre exaltadora de los sentimientos. Su concepto de la virtud coincidía en mucho con el puritano; aquel juicio condenatorio fue aplicado por Robespierre, jefe de Estado, en forma de verdadera persecución. En él no se puede separar la hostilidad política de la moral. Con el horror propio de un teólogo militante señala las tristes consecuencias de las ideas epicúreas.[11] Hay, según él, dos clases de comportamiento humano: la virtud y el vicio. «Según la dirección que el hombre da a sus pasiones, se eleva al cielo o se precipita en el cenagoso abismo».[12] La separación es excluyente: aquí, la baja, censurable voluptuosidad, equivalente del torpe egoísmo, en la que terminan las doctrinas del materialismo y ateísmo; allá, amor a la patria y abnegación. Hay «dos clases de egoísmo: uno bajo, cruel, que aparta al hombre de sus semejantes, y apunta a un único bienestar, el obtenido a costa de la misería del prójimo; otro magnánimo, benéfico, que hace

10 J. Calvino, Instituto Religionis Christianae, Neukirchen, 1928, págs. 118-20 (*Institución de la religión cristiana*, Buenos Aires, Aurora); véase también H. Engelland, *Gott und Mensch bei Calvin* (El hombre y Dios en Calvino), Munich, 1934, pág. 49.
11 Véase, por ejemplo, el discurso sobre «Las relaciones entre las ideas religiosas y morales y los principios republicanos», en la sesión de la Convención Nacional del 18 del mes Floreal de 1794; versión alemana de W. Blochwitz, en M. Robespierre, *Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt?* (¿Habéis querido una revolución sin revolución?), K. Schnelle, ed., Leipzig s. f., pág. 361 y sig.
12 *Ibid.*, pág. 351.

unir nuestra dicha al bienestar de todos, que asocia nuestra reputación con la reputación de la patria».[13] Así, el hombre es entendido bajo el signo del comportamiento que la sociedad espera de él, y esto significa que se proclama como virtud una naturaleza impulsiva que está en contradicción con los fundamentos que en verdad dominan la realidad social. La religión, la metafísica y la declamación moral cumplieron la misión de medir al hombre por la contrafigura de aquello que, en el mundo histórico que constituía la base de aquellas, tenía que llegar a ser necesariamente con su cooperación. Exceptuando la obra de algunos escritores de la época burguesa que se elevaron por encima de ella, el análisis del hombre ha sido frenado y falseado por esa contradicción.

La necesidad de la moral idealista resulta de la situación económica de la burguesía. El desenfreno cada vez mayor de la libre competencia necesitaba de ciertas restricciones, según sus propios promotores y defensores, exceptuando a algunos cínicos economistas del siglo pasado. El derecho civil y el derecho penal atestiguan que este juego de fuerzas logra cierto equilibrio, aunque inestable, y puede garantizar un funcionamiento relativamente constante de la sociedad. A ello se suman los usos y costumbres, que también detienen y limitan determinadas formas de competencia. Pero en la medida en que el principio liberal es limitado solamente por barreras jurídicas y tradicionales, como sucedió en Inglaterra en cierto período del siglo XIX, su dominación constituye un caso especial en la historia de la economía. Dicho principio necesitó, antes y después, de una activa intervención del Estado, a fin de que el todo social se pudiera reproducir en la forma dada. Los intereses sociales que sobrepasaban el horizonte del sujeto económico aislado fueron asumidos por las instituciones jurídicas, económico-políticas y las demás instituciones estatales, pero también por organizaciones eclesiásticas y privadas, y por la moral filosóficamente fundada. Una de las causas de ello reside en la necesidad social de encauzar el principio de la competencia en la época dominada por él. En tal medida, en la consideración ética del hombre se abre paso un principio racional en forma mistificada, idealista.[14] Por lo demás, del rechazo de los impulsos no encauzados socialmente se encarga la dureza de la dominación social. A los pobres del siglo pasado no había que predicarles moderación en su competencia mutua. Para ellos

13 *Ibid.*

14 Para ello véanse las explicaciones acerca de «Materialismus und Moral» (Materialismo y moral), vol. I, pág. 71 y sigs.

moral significaba obediencia, modestia, disciplina, sacrificio en favor del todo, en suma: reprimir las propias aspiraciones materiales. La competencia entre ellos, por el contrario, era favorecida, y su atenuación mediante uniones de naturaleza política o económica, dificultada. La expresión de sus intereses materiales, que la moral trataba de reprimir, no consistía en un obrar privado, sino en la acción común; y esta fue combatida ideológicamente mediante proscripción de aquellos intereses.

En la crítica del egoísmo se entrecruzan ambos motivos, el de carácter social general y el relativo a las clases. La oposición que la moral contiene, y que brota de esta doble raíz, presta al concepto burgués de moral, tal como él aparece aun en pensadores y políticos progresistas, su carácter indefinido, equívoco. La recusación del egoísmo, al cual la antropología contrapone la tesis de que la naturaleza humana es noble, o bien estigmatiza simplemente como bestialidad, no afecta, en el fondo, la búsqueda de poder por los poderosos, el bienestar contrastante con la miseria o la conservación de formas caducas e injustas de la sociedad. Después de la victoria de la burguesía, la moral filosófica no ha dejado de desplegar ingenio para poder ser imparcial en este punto. La mayor parte de la humanidad debía acostumbrarse a dominar su propia pretensión a la felicidad, a reprimir el deseo de vivir tan bien como aquel pequeño sector que, justamente por eso, soportaba complacido que su existencia fuera juzgada por ese provechoso veredicto moral. Este significado de la moral burguesa como medio de dominación fue cobrando creciente importancia. En los Estados totalitarios del presente, en los que el conjunto de la vida espiritual es concebido desde el punto de vista de la conducción de las masas, los elementos profundos y humanistas de la moral son deliberadamente eliminados, y los fines del individuo declarados nulos frente a aquello que, en cada caso, el gobierno designa como fin general. Si bien en algunas corrientes de la filosofía utilitarista, especialmente en la economía política liberal, se proclama el interés propio como la legítima raíz de la acción, y ello con el propósito de obtener, mediante osadas construcciones y notorios sofismas, una formulación congruente con la conducta desinteresada exigida a las masas, resultaban sospechosos y odiosos aquellos otros autores que no abogaban por el egoísmo simplemente dentro de los límites convencionales, de un modo puramente «teórico», con gestos de cómplice asentimiento, sino que lo proclamaban abiertamente como esencia de esa forma del ser social e incitaban a él. La crítica al egoísmo se acomoda mejor al sistema de esa realidad egoísta

que su abierta defensa, pues el sistema se apoya cada vez más en la denegación de su carácter; la vigencia pública de la regla significaría al mismo tiempo su desaparición. Así como la generalidad de los miembros de las clases dominantes no pueden aprehender otros motivos que los egoístas en sentido estricto, se muestran irritados cuando esos motivos son expuestos delante de todo el mundo. El egoísmo, que en los últimos tiempos es canonizado, el «sacro egoísmo» de los Estados belicistas, es para el individuo de la masa justamente lo contrario del interés propio e implica renunciar al bienestar, a la seguridad y a la libertad. Ese egoísmo caracteriza las tendencias agresivas de pequeños grupos de la sociedad, y nada tiene que ver con la felicidad de la mayoría de los individuos. Federico II de Prusia defendió, moralmente indignado contra Maquiavelo, su política desprejuiciada y egoísta, cuya fundamentación, sin embargo, había realizado este, y *La fábula de las abejas* de Mandeville, en la que, bajo el epígrafe «*private vices, public benefits*» («vicios privados, beneficios públicos») [15] se afirma y propaga el egoísmo como fundamento de la sociedad de la época, muy significativamente fue refutada por uno de los filósofos más representativos de una burguesía que ya había conquistado el poder.[16] Mandeville sabía muy bien que la proclamación abierta del egoísmo era mal recibida justamente por quienes mejor lo encarnan. De cada uno de ellos «debemos creer que toda la pompa y el lujo que lo rodea no es para él más que una molesta plaga, y todo el señorío en que aparece solo una odiosa carga, ya inseparable, para su desgracia, de la altura de su esfera de vida; que su noble espíritu, que se ha elevado tan por encima del de la mayoría, continúa elevándose y no puede encontrar placer en goces tan bajos; que su más alto orgullo es promover el bien general, y su mayor deseo, ver a su

15 Compárese, por ejemplo, con Jeremías Bentham. Su principio moral básico es tan impreciso, que dos filósofos alemanes lo compendian con palabras exactamente opuestas. Según W. Wundt (discurso *Über den wahrhaften Krieg* (Sobre la verdadera guerra), Leipzig. 1914, pág. 21 y sig.) no cabe duda de que Bentham afirmaba: «Que cada uno haga lo que le es provechoso». Según O. Kraus en *J. Benthams Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden* [(Los principios de J. Bentham para un futuro derecho internacional y una paz duradera), Halle, 1915, pág. 8], Bentham dice, por el contrario: «Que cada uno se haga tan útil como le sea posible». La contradicción que encierra este concepto de egoismo, se disuelve si nos remitimos a la sociedad cuyas clases él aborda de diferente manera. Según la situación social del individuo aplica uno u otro significado.

16 Cf. Berkeley, *Alciphron*, 2, diálogo, parágrafos 4 y 5.

tierra floreciente, y satisfecho a cada uno de quienes en ella viven».[17]

Lo que en la filosofía se expresa como prohibición de movimientos impulsivos, en la vida real se manifiesta como praxis de la represión de esos movimientos. Todos los instintos que no se desplazaban por los carriles previstos, todo urgente reclamo de felicidad irrestricta fue perseguido y refrenado en nombre del esfuerzo «moral» dirigido al logro del «bien común». Y en la misma medida en que este bien común contradecía los intereses más inmediatos de la mayoría, el encauzamiento de las energías psíquicas en formas sociales permitidas perdía fundamentación racional, y la sociedad necesitaba, para domesticar a las masas, además de la violencia material, una educación presidida por la religión y la metafísica. En el curso de la historia, hasta el presente, aun en aquellos períodos que, dentro del conjunto, se señalaron como progresistas, se ha exigido de una inmensa mayoría de los hombres privaciones sin cuento. La autodisciplina y la docilidad hacia ellos mismos y hacia los dominadores les fueron inculcadas con todos los recursos de la violencia y la persuasión. Los individuos fueron domesticados. En el plano de la conciencia pública, y en el de su propia conciencia superficial, permanecieron en definitiva como seres morales. Quizás en el fondo de su alma dormitaban malos impulsos y pasiones, pero solo las criaturas débiles y depravadas sucumbían a ellos. Es cierto que los señores, ellos sí, estaban constreñidos, en una áspera lucha por la existencia, a proceder sin miramientos, pero eso era propio de la amarga necesidad. En un justo exponente de las capas superiores de la burguesía, la propaganda moral de su propia clase respecto del conjunto de la sociedad influye hasta un punto tal, que la explotación y la capacidad de disponer a su arbitrio de hombres y de cosas no constituyen para él, según su propia ideología, ningún placer, sino que deben aparecérsele como un servicio al todo, como una tarea social, como el cumplimiento de un camino de vida prefijado, como algo por cuya virtud él se consagra a la sociedad y la afirma. Emblemas de esta época del egoísmo desenfrenado podrían ser aquellos cuadros renacentistas en los que los personajes, de rostro cruel e hipócrita, aparecen como humildes santos arrodillados bajo la cruz.

La lucha contra el egoísmo tiene alcances más vastos que los movimientos aislados; atañe a la vida de los sentimientos en

17 Mandeville, *Bienenfabel* (Fábula de las abejas), O. Bobertag, Munich, 1914, pág. 138.

su totalidad y se dirige finalmente contra el libre goce desracionalizado, es decir, desprovisto de fundamentos justificadores. La apelación a lo perjudicial interviene solo incidentalmente en las argumentaciones. El hombre, tal como debe ser, el modelo ejemplar que está en la base de toda la antropología burguesa, se comporta de un modo condicionado respecto del placer y se orienta hacia «valores superiores». En la vida del hombre ejemplar, el goce, en su forma más inmediata como goce sexual, y, en general, como goce material, ocupa solamente un reducido lugar. El trabajo, que el individuo realiza para sí y para los demás, ocurre en virtud de altas ideas que mantienen una relación muy débil con el placer, si es que algo tienen que ver con él. El deber, el honor y la vida en comunidad determinan al verdadero ser humano y constituyen su preeminencia respecto del animal. Por el hecho de que el placer como motivación no interviene en forma decisiva, todo hace elevar la pretensión de valor cultural, recibe la dignidad suprema. Esto no significa, de ningún modo, que la alegría esté abiertamente desterrada. Por el contrario: en el más oscuro lugar de trabajo, en las actividades más monótonas, bajo las más tristes condiciones de vida, en medio de una existencia que se caracteriza por privaciones, humillaciones y peligros, sin perspectivas de una mejoría duradera, por ninguna causa deben los hombres mostrarse abatidos. Cuanto más crédito pierde el consuelo de la religión, tanto más se refina y elabora en el hombre común el aparato cultural para la producción de alegría. La taberna y las romerías del pasado, como las actuales reuniones de masas, deportivas y políticas, el cultivo de la vida placentera en familia, así como la moderna industria del esparcimiento, las transmisiones radiales despreocupadas o serias, todo aspira conscientemente a un estado de satisfacción. Nada hace más sospechoso a un hombre que la falta de acuerdo interior con la vida tal como ella es. Sin embargo, la disposición de ánimo alegre prescripta es muy diferente de la tendencia al goce de la vida, de la apacibilidad que proviene de una verdadera satisfacción. En el tipo burgués no ocurre que a partir de los momentos de gozo la felicidad irradie a toda la vida e ilumine también aquellos sectores que no son alegres en sí mismos. La capacidad para el goce inmediato más bien se ha debilitado, embotado, perdido en muchos casos, debido a la prédica idealista del ennoblecimiento y la abnegación. Se confunde la felicidad con un sustraerse a los golpes del destino y a los conflictos de conciencia, es decir, el estar relativamente a salvo de dolores internos y externos y de angustias, un estado neutral, a

menudo muy sombrío, en que el ánimo vacila entre la extrema actividad y el aburrimiento. Tan exitosa ha sido la prohibición del placer «vulgar», que quien se lo permite parece torpe en vez de libre, grosero en vez de sensible, estúpido en lugar de cuerdo. En el matrimonio, el placer cede su puesto al deber, pero la condición social atribuida al placer como ejercicio ha sido tan disminuida y despreciada, que linda casi con el delito. A la luz de la conciencia cultural, el placer ha sido desterrado al triste refugio de la obscenidad provinciana y a la prostitución. El proceso histórico, en el cual el individuo llegó a la conciencia abstracta de sí mismo, suprimió con la esclavitud ciertamente una forma de la sociedad de clases, pero no la existencia misma de ella; de este modo, no emancipó al hombre sino que lo esclavizó interiormente. En la Edad Moderna la relación de dominio ha sido ocultada, económicamente, mediante la aparente independencia de los sujetos económicos, filosóficamente por medio del concepto idealista de una libertad absoluta del hombre, e interiorizada por medio de la domesticación y amortiguamiento de las exigencias de placer. Este proceso civilizador, que, por supuesto, es muy anterior a la época burguesa, ha conducido a la formación y consolidación de tipos de carácter y ha impreso su sello en la vida social.

II

En los períodos más calmos de los últimos siglos pudo parecer, ante una visión superficial, que los hombres se acercaban al modelo moral ideal del amor y del altruismo, o, por lo menos, que empezaban a hacerlo. El modo antagónico de producción, en el que el principio de la frialdad y la hostilidad domina la vida real porque todos se enfrentan como competidores, desarrolló sus aspectos positivos en comparación con las viejas formas de la sociedad: cada perfeccionamiento, cada ampliación de la competencia implicaba finalmente alivios, proporcionaba sólidas pruebas de que en virtud de este nuevo principio, basado en la toma de decisiones por parte de los sujetos económicos aislados, la vida de la sociedad podía mantener su marcha. Pero estos períodos calmos, que considerados con mayor atención fueron harto intranquilos, estuvieron interrumpidos, no solo por guerras, hambrunas y crisis económicas, sino también por revoluciones y contrarrevoluciones; y todos estos acontecimientos proporcionan material histórico para dis-

cernir la conexión entre moral y formas de actuar del hombre burgués. En las contrarrevoluciones no aparece tan clara esta relación como en las revoluciones. Los contragolpes temporariamente victoriosos del catolicismo en la Inglaterra del siglo XVII, el dominio de los Borbones después de la derrota de Napoleón, o el derrocamiento de la Comuna, se encuentran tan inconfundiblemente bajo el signo de la venganza, que no dejan ver claramente la contradicción, aquí examinada, entre moral y realidad en el hombre burgués, entre su existencia y el reflejo ideológico de ella. En las contrarrevoluciones triunfaron grupos retrógrados de la burguesía junto con restos del feudalismo. Más característicos de los mecanismos históricos que reproducen el carácter burgués son los movimientos que, al menos por parte de la historiografía burguesa, son valorados como positivos, es decir, coincidentes con los fines de su clase. Las pequeñas rebeliones de este tipo, que se encuentran a lo largo de toda la historia de Europa, como las guerras de la burguesía en los Estados italianos del siglo XVI, las guerras entre las sectas en Holanda durante el XVII, las rebeliones españolas del XVIII, los levantamientos estudiantiles y de otro tipo en Alemania y Francia durante la primera mitad del siglo XIX, todas ellas recuerdan que los grandes acontecimientos revolucionarios de cada país se elevan sobre un trasfondo de incesante luchas. La situación miserable de la población pobre constituyó su base, y la burguesía de las ciudades desempeñó el papel de conductora. Hemos de referirnos aquí solo a algunas acciones históricas en que se revela de manera particularmente nítida la complexión que es propia de grupos socialmente importantes de la burguesía, complexión que contradice la moral que ellos sostienen. Mientras que en la vida cotidiana, en el «mundo de los negocios» de la Edad Moderna, los aspectos característicos de la maldad y la crueldad entonces actuantes permanecían a menudo ocultos para aquellos sectores que no los experimentaban directamente, en períodos de mayor relajamiento del orden social se pusieron claramente en descubierto sus causas y sus rasgos esenciales. En lo que sigue trataremos de mostrar los rasgos estructurales comunes de conocidos procesos de la historia moderna. Si bien la significación de los acontecimientos que hemos de tratar aquí ha sido muy diferente para el progreso de la humanidad —algunos son totalmente locales, otros más religiosos que políticos—, en esos momentos característicos se puede reconocer la constelación social con sus más importantes mediaciones, constelación que condiciona tanto la jerarquía idealista de valores, la condenación teórica del egoís-

mo, cuanto el aspecto de brutalidad y crueldad propio de la complexión del tipo burgués. Ambas cosas, el ser real del hombre y la conciencia moral que lo contradice, lo mismo que su relación dinámica, resultan de la base social. Debemos desarrollar ahora algunas categorías típicas con relación al material histórico.

Desde el episodio en el que los romanos, acaudillados por Cola di Rienzo, hicieron el intento, prematuro para su tiempo, de unir Italia bajo una dictadura disfrazada de democracia, hasta la realización moderna, en el mismo suelo, de dicho intento, el despertar y extenderse de las formas burguesas de vida está signado por levantamientos populares. A pesar de la diversidad de su carácter histórico y de su función para el progreso social, esos levantamientos presentan fenómenos psicosociales comunes, que vistos desde el presente cobran particular importancia. El ascenso y la breve dictadura de Savonarola en Florencia son sintomáticos de toda una serie de tendencias del mismo tipo que operaban en ese siglo. La lucha contra la anacrónica organización clerical es emprendida por caudillos religiosos que encarnan el interés de la incipiente sociedad individualista. Como continuadores de una serie de esforzadas figuras religiosas, los reformadores realizan los cambios necesarios en el terreno eclesiástico. Las revoluciones de Inglaterra y Francia, en los siglos siguientes, aportaron la forma política que la economía necesitaba. Tendencias equivalentes operaron en Alemania en relación con las guerras de liberación y las luchas contra los períodos de reacción subsiguientes. En la actualidad se repite el desarrollo característico de esos movimientos burgueses; su forma está ahora grotescamente desfigurada, pues la función progresista que cumplían aquellos intentos del pasado respecto de la posible supresión del estado dominante de la sociedad, pleno de contradicciones, hoy ya no se liga con la actividad de la burguesía, sino que ha traspasado a grupos dominados por ella. Así como el horror frente a las prácticas asesinas del arte médico chino e hindú, que alguna vez fue productivo, crece por la influencia de la cirugía moderna, y la estúpida superstición del paciente nativo que maldice a esta para entregarse a aquel provoca tanto más horror cuanto más se agranda y se impone a la vista de la mayoría el abismo entre uno y otra, del mismo modo los movimientos actuales —vistos desde los intereses de la comunidad y no desde los de grupos nacionales de poder— llevan dentro de sí el sello de un fanatismo estéril y ridículo. Y de la misma manera en que aquellas prácticas médicas, contempladas aisladamente, han seguido siendo las mis-

mas a pesar de las transformaciones, también los movimientos sociales, más allá de su radical cambio de contexto funcional, son en gran medida idénticos.
Su fundamento muestra una estructura típica. La burguesía de las ciudades tiene intereses económicos especiales. Requiere la supresión de todas las condiciones y leyes que limiten el desarrollo de sus industrias, ya se trate de privilegios feudales, de formas de administración demasiado lentas o de disposiciones de protección social; requiere además grandes ámbitos económicos soberanos con administración centralizada, ejércitos disciplinados, la subordinación de toda la vida cultural a instancias nacionales, la desaparición de cualquier poder que se le oponga, una administración de justicia ajustada a sus necesidades, y seguridad y rapidez para el comercio. Las masas proletarizadas de la ciudad y del campo tenían intereses cada vez más acuciantes. En la medida en que la desigualdad social, que se abatió sobre ellas, era en esos niveles del desarrollo social el prerrequisito del progreso, en esa misma medida al estado miserable de los dominados correspondía el deseo utópico de igualdad y justicia. Los intereses de la burguesía, en lo que se refería al régimen de la propiedad, estaban en desacuerdo con los de las masas. En el sistema que la burguesía trataba de introducir y fortalecer estaba contenida desde un comienzo la separación, que se profundizaba cada vez más, entre ella y la mayoría de la sociedad. En definitiva ello significó, es cierto, un avance para la humanidad, pero no así para la mayor parte de los hombres que vivieron entonces. Del esfuerzo de la burguesía por imponer sus propias exigencias de una administración más racional, en contra del poder feudal y con el apoyo de masas populares desesperadas, y por fortalecer al mismo tiempo su dominio sobre esas masas, se desprende la forma peculiar que en estas rebeliones cobra la lucha por «el pueblo». Este debe comprender que la renovación nacional lo beneficiará también a la larga. Con la desaparición de la mala administración, cuyos abusos él ha sufrido hasta ahora, no ha de nacer, por cierto, un estado de contentamiento general, como muchos pudieron erróneamente creerlo, inducidos por el recuerdo de la caridad de la madre Iglesia; por el contrario, las nuevas libertades significan una fuerte responsabilidad de cada individuo por sí y por su familia, una responsabilidad que es preciso despertar en él por medio de la educación. Hay que crearle una conciencia moral. Al luchar por las libertades burguesas, debe él aprender a dominarse a sí mismo. La revolución burguesa no trajo a las masas esa situación estable, caracterizada por una

existencia feliz y la igualdad general, que ellas pedían, sino la dura realidad de la sociedad individualista.

Esta situación histórica determina el carácter del caudillo burgués. Mientras que sus acciones responden a los intereses directos de determinados grupos de poseedores, en su conducta exterior y en su *pathos* está presente la miseria de las masas. Como no puede proporcionar a estas la satisfacción real de sus necesidades, y más bien procura conquistarlas para una política que está en relación variable con sus intereses, solo en parte consigue mantener la adhesión de sus seguidores mediante una coincidencia racional con sus fines, por lo cual la creencia afectiva en su genio, el mero entusiasmo, debe ser por lo menos tan fuerte como la razón. Cuanto menos coincida la política del caudillo burgués con los intereses inmediatos de las masas, de manera tanto más excluyente deberá ocupar su grandeza la conciencia pública y elevarse su carácter a «personalidad». Grandeza formal, grandeza con independencia del contenido: ese es, en suma, el fetiche de la concepción moderna de la historia. El *pathos* justiciero ligado con una austeridad ascética, la exigencia de felicidad general unida a la condena de la despreocupación y el placer, la justicia que iguala en un mismo amor al rico y al pobre, la vacilación entre tomar partido por los de arriba o por los de abajo, la oposición meramente retórica a los beneficiarios de su propia política y los golpes reales contra las masas, que deben contribuir al triunfo de esa política: todas estas características del caudillo resultan de su función histórica en el mundo burgués.

En su papel, determinado por la tensión entre los intereses de los grupos dirigentes y los de las masas, tienen sus raíces ciertos fenómenos históricos. Cuando no puede influir directamente sobre las masas, el caudillo necesita subcaudillos. A falta de una inequívoca constelación de intereses, rara vez bastan los argumentos, y se vuelve necesario, antes bien, un vínculo afectivo constantemente renovado. En el caso de las revueltas, el momento psicológico en la relación entre el caudillo y la masa se hace decisivo. Los subcaudillos deben depender del caudillo por amor a su persona, pues la imprecisión en cuanto a los fines, resultado de la diversidad de intereses alcanza también a la conciencia del caudillo y solo en grado limitado admite contenidos políticos a los que los subcaudillos puedan atenerse. De ahí que en el curso de estos movimientos desempeñen un papel tan importante las amistades y las rivalidades personales; serios antagonismos entre grupos sociales permanecen ocultos, aun para sus propios representantes, detrás de la bajeza per-

sonal de caudillos rivales y de sus partidarios. También el eminente significado de símbolos, ya se trate de ceremonias y vestimentas o de ambiguas frases solemnes que adquieren el mismo valor sacro que las banderas y los escudos de armas, brota de la necesidad de establecer un vínculo irracional entre las masas y una política que no es la de ellas. Así como el esclarecimiento y la educación intelectual de las masas, en especial en el período de ascenso de la burguesía, forman parte de la liberación de la sociedad respecto de las formas feudales caducas, del mismo modo el esfuerzo por crear ídolos, sea en forma de «personalidades», de objetos o de conceptos, responde a la necesidad de reconciliar de manera permanente a las mases con las tendencias de determinados grupos de la sociedad. Cuanto más sólidos se vuelven los intereses de esos grupos, entrando en contradicción con una forma posible, más racional, de sociedad, tanto más se apela a los aspectos irracionales de la conciencia pública, y tanto menor es el papel desempeñado por la elevación del nivel teórico de la mayoría. Mientras que, por ejemplo, el concepto de nación en la época de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas, dada la situación general de los intereses, nada tenía que temer a un examen profundo, en el siglo siguiente, con la agudización de los antagonismos internos, tal examen adquirió un carácter cada vez más crítico; de ahí que esta categoría pasara a revestir, en buena parte, el carácter de un tabú. Ya los movimientos preburgueses muestran una actitud vacilante y a menudo un profundo rechazo ante el espíritu y la razón; pero sólo en la historia posterior adquirió predominio definitivo este momento antihumanista, barbarizante, detractor del nivel intelectual ya alcanzado.

Las revoluciones de la época moderna, ya mencionadas, permiten reconocer en seguida las semejanzas de estructura que hemos señalado. Es evidente que el gobierno de Rienzo planteó exigencias burguesas correspondientes a ese momento. El biógrafo moderno de Rienzo señala expresamente que, en su tribunado, él abundó en declaraciones sobre la reconciliación de los pueblos y de la paz mundial, tal como esas ideas se asocian para nosotros con los nombres de Leibniz, Rousseau, Kant, Lessing y Schiller.[18] Sus lemas eran libertad, paz y justicia.[19] Su designación como rector papal estuvo dirigida en contra del dominio feudal de los barones romanos,[20] y toda su actuación

18 K. Burdach, *Briefwechsel des Cola di Rienzo* (Epistolario de Cola di Rienzo), Berlín 1913-28, parte I, pág. 448.
19 Cf. *ibid.*, pág. 445.
20 Cf. *ibid.*, pág. 163.

está señalada por la lucha contra esos «tiranos» y en favor de la idea romano-italiana, «... pues seguiré obrando sin partidismos, como lo he sostenido toda mi vida; trabajo por la paz y el bienestar de la Toscana y de Italia en su conjunto».[21] Es indudable que el escribano Rienzo llegó al poder en Roma con la ayuda de la clase poseedora. Gregorovius manifiesta que, en la conjuración de Rienzo, «participaron ardorosamente ciudadanos del segundo estamento y, especialmente, comerciantes acaudalados».[22] «La guardia organizada por él estaba formada por 390 *cavalerotti*, ciudadanos de a caballo magníficamente armados, y por una milicia de infantes de 13 estandartes con 100 hombres cada uno».[23] La «clase de los *cavalerotti*, es decir la de los ciudadanos ricos provenientes de casas del *popolo*», representaba, según Gregorovius,[24] el estrato superior de la burguesía, una «nobleza nueva», que, junto con los otros grupos burgueses, los artesanos y agricultores, emprendió en Roma la lucha contra la antigua nobleza. Temas de los primeros decretos de Rienzo fueron: una severa justicia contra los perturbadores del orden público, la organización de un ejército popular, la regulación unitaria de las pensiones y ayudas, control estatal de las aduanas, seguridad para los comerciantes y para el tráfico en general, administración centralizada y otras medidas similares. Desde un principio había declarado que él «estaba dispuesto a ofrendar su vida por amor al Papa y para la salvación del pueblo».[25] Los ciudadanos de Roma elevaban sus miradas hacia el Papa como hacia el representante de una instancia central opuesta a la arbitrariedad de los aristócratas, y el poder papal, después de la caída de Rienzo, en los siglos siguientes intentó satisfacer esas expectativas, aunque con resultados muy cambiantes. No mucho después de la caída de Rienzo, el Papa y el Emperador deliberaron en Avignon sobre cómo eliminar de Francia e Italia las cofradías de bandidos y corsarios que se extendían por toda la región y eran una amenaza para el comercio y el tránsito. El mismo cardenal (Albornoz) que años antes había llamado a Roma a Cola di Rienzo desde el exilio, fue encargado de convencer a los capitanes feu-

21 *Ibid.*, vol. II, parte III, pág. 222: «Nam sine parcialitate, dum vixero, perdurabo; pro pace et statu totius Tuscie et Italie laboro».
22 Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, (Historia de la ciudad de Roma en la Edad Media), Dresden, nueva ed., 1926, pág. 312.
23 *Ibid.*, pág. 319.
24 *Ibid.*, pág. 314.
25 *Ibid.*, pág. 316.

dales de que se alejasen de Italia y fueran a luchar contra los turcos.[26]
La relación de Cola con los poseedores es clara; representaba directamente los intereses de estos. Su relación contradictoria con las masas se pone de manifiesto en su caída. La revuelta popular de que fue víctima estuvo promovida, sin duda, por familias hostiles de aristócratas. Pero el motivo concreto eran «los agobiantes impuestos y las inescrupulosas medidas financieras de Rienzo».[27] Para los servicios que Rienzo prestaba al Papa y a los burgueses de Roma, necesitaba no poco dinero, y le era difícil conseguirlo. Cuando después de su destierro los burgueses romanos lo invitaron a regresar a Roma y a retomar el poder, Rienzo les pidió que pusieran dinero a su disposición. «Los comerciantes ricos se negaron» [28] y su «tribuno» debió buscar otra manera de procurárselo. El dominio que él ejercía en favor de los intereses de aquellos se fue transformando, de un modo cada vez más claro, en una represión general. Las prácticas que se vio obligado a emplear volvieron odiosa su dictadura. La traición a Monreale, a quien hizo ejecutar, tuvo causas de orden financiero, y así se la ha interpretado en general. Con el dinero de los jefes bandidos, este plebeyo encumbrado debía recompensar a sus milicias.[29] Esto aprovechaba al Papa y a la burguesía, pero para Rienzo significó el desprecio general. Fue convirtiéndose en un tirano. Además de «la extorsión financiera a ricos y poderosos»,[30] echó mano de todos los medios posibles para obtener fondos. Los impuestos coactivos sobre los artículos de consumo, que ahora elevaba, cuando en un principio los había restringido; la aceptación de dinero a cambio de la libertad de detenidos, así como los actos terroristas de diverso carácter, lo obligaron a tomar medidas cada vez más amplias para proteger sus propia vida. «¡Muerte al traidor que introdujo los impuestos!» fue el clamor con el cual el pueblo se dirigió al Capitolio para asesinarlo.[31] La necesidad de apoyarse en los burgueses ricos y de asegurar más o menos equívocamente su adhesión y lealtad al Papa, su declarado protector, que, por cierto, permanecía alejado en Avignon,[32] significó al mismo tiempo subordinar a las masas al poder de los bur-

26 Cf. *ibid.*, pág. 411.
27 K. Burdach, *op. cit.*, pág. 161.
28 Gregorovius, *op. cit.*, pág. 376.
29 *Ibid.*, pág. 380.
30 K. Burdach, *op. cit.*, pág. 105.
31 Gregorovius, *op. cit.*, pág. 381.
32 Cf. K. Burdach, *op. cit.*, pág. 451.

gueses, de modo que su dominación, a pesar de sus grandes y progresistas ideas, fue adquiriendo un carácter cada vez más siniestro y a la vez servil. Los sentimientos ambivalentes de las masas hacia aquellos caudillos, a los que en un primer momento solían seguir con entusiasmo, han vuelto siempre a generarse en la historia posterior. Sobre todo en las situaciones en que los fines burgueses perseguidos por los caudillos sobrepasaban decididamente lo que las fuerzas sociales permitían alcanzar en ese momento, ha sido fácil separar del caudillo a las masas, que no estaban ligadas a él por conocimiento, sino solo por profundos lazos afectivos. Apenas el fracaso se hizo claramente notorio —lo cual volvía extremadamente gravoso el aparato dictatorial—, ese fracaso pudo romper rápidamente el hechizo que rodeaba a la victoriosa persona del caudillo, que había sido elevada hasta lo sobrehumano. La conducta de las masas en la caída de Rienzo, Savonarola, los hermanos de Witt, Robespierre y muchos otros endiosados tribunos populares, ilustra esta crueldad históricamente activa a que nos referimos.

La importancia de los símbolos aparece a toda luz en esta temprana rebelión burguesa de Rienzo. Es significativo el valor que él asignaba a su vestimenta y a su séquito. «Cuando en la fiesta de San Pedro y San Pablo concurría a la catedral, iba sobre un soberbio corcel de batalla, en traje de terciopelo verde y amarillo, con un cetro de acero reluciente en la mano, rodeado de cincuenta lanceros; un romano sostenía la bandera con su escudo por encima de su cabeza, otro lo precedía llevando la espada de la justicia; un caballero arrojaba dinero al pueblo, mientras una procesión festiva de *cavalerotti* y funcionarios del Capitolio, miembros del *popolo* y nobles iba delante o detrás de él; trompetistas tocaban en instrumentos de plata y musicantes hacían sonar pequeños timbales plateados. En las gradas de San Pedro las autoridades eclesiásticas saludaban al dictador de Roma, cantando, incluso, el *Veni Creator Spiritus*».[33] En términos similares a los de la primera biografía, crónicas posteriores relatan cómo retornó a Roma después de su campaña contra los barones, para encontrarse allí con el legado papal. «Cabalgó con su cohorte hasta San Pedro, allí tomó de la sacristía la valiosa dalmática bordada en perlas que vestían los emperadores alemanes en su coronación y se la puso sobre la armadura. Así, llevando también la corona de plata de los tribunos sobre la cabeza y el cetro en la mano, se dirigió al palacio papal, como un césar, bajo el tronar de las trompetas, llegó

33 Gregorovius, *op. cit.*, págs. 321-33.

hasta el sorprendido legado papal ofreciendo un espectáculo entre terrible y fantástico y le habló con fieras palabras que provocaron su espanto y lo hicieron enmudecer».[34] El Papa escribió al Emperador, indignado por las tendencias impías de Rienzo: «No contento con la función de rector, temeraria y desvergonzadamente se arroga diversos títulos (. . .) Contrariando las costumbres de la religión cristiana y de acuerdo con prácticas impías se ha ceñido diversas diademas y coronas y ha intentado proclamar leyes insensatas e ilegítimas a la manera de los césares».[35] La ceremonia del 1º de agosto de 1347, en la que se hizo armar caballero y, delante de numerosos dignatarios y en presencia del vicario papal, se hizo lavar de todo pecado en la antigua bañera del emperador Constantino, nos retrotrae, sin duda, a costumbres medievales. Sin embargo, Cola se muestra también como un hombre del pueblo; en sus afanes democráticos suprimió el uso de los títulos de Don y de Dominus, que reservó para el Papa, y entre otras cosas, prohibió los escudos en las casas aristocráticas.[36] Pero el enorme énfasis que puso en lo simbólico, para todo lo referente a su persona, no se puede explicar simplemente por la tradición. Se basaba en la necesidad de constituirse como autoridad nueva, reconocida afectivamente. Además, la entrega de banderas a delegaciones pertenece al ser del caudillo. «El 2 de agosto, Cola celebró en el Capitolio la fiesta de la unidad de Italia o de la hermandad de las ciudades. Entregó a los delegados banderas grandes y pequeñas con emblemas y les colocó anillos de oro en señal del desposorio de las ciudades con Roma».[37]

Con lo simbólico se relaciona la tendencia a reintroducir viejos usos, a restituir, en una palabra, el brillo del pasado. Por más que estos caudillos reclamen para sí el título de revolucionarios y de renovadores, no es propio de ellos el rebelarse contra lo establecido ni el extraer de la situación la felicidad posible para los hombres en ese momento histórico. Se consideran a sí mismos como los representantes de un poder más alto, que ya existía desde mucho antes, y la imagen que llevan en su espíritu posee los rasgos del pasado antes que los de un futuro mejor.

34 K. Burdach, *op. cit.*, pág. 449.
35 *Ibid.*, vol. II, parte IV, pág. 112 y sig.: *« . . .non contentus officio Rectoris, uarios titulos impudenter et temere usurpauit (. . .) christiane religionis mores abiciens ac priscos gentilium ritus amplectens, uarias coronas laureasque suscepit ac fatuas et sine lege leges more Cesarum promulgare temptauit. . .»*; cf. *ibid.*, vol. I, pág. 31.
36 Cf. Gregorovius, *op. cit.*, pág. 320.
37 *Ibid.*, pág. 332.

La estructura psíquica que está en la base de esta conducta del caudillo y de la masa ha sido expuesta con detalle por Fromm.[38] «En nombre de Dios, del pasado, de la naturaleza, del deber, es posible (para este tipo de carácter) la actividad, no en nombre de lo por nacer, de lo futuro, de lo aún impotente o de la felicidad misma. Del apoyo en los poderes superiores extrae el carácter autoritario la fuerza para la acción». Las masas a las que se dirigían con preferencia estos caudillos estaban sumergidas en una situación de miseria; no encontrándose incorporadas a un proceso racional de trabajo, permanecían en un estado psíquico no desarrollado y al mismo tiempo autoritario y rebelde,[39] y apenas poseían el esbozo de una conciencia de clase independiente.[40] Cada vez que el caudillo procuraba llevar al pueblo a rebelarse contra la situación imperante, no podía moverlo el propósito de destruir en esas masas su disposición a la dependencia interior, su fe ciega en la autoridad. En las críticas del caudillo a determinadas autoridades, a cuyo derrocamiento incita, su propaganda no contiene la tendencia a una racionalidad irrestricta. Si la adhesión de las masas al antiguo sistema era mantenida con la ayuda de vínculos irracionales, en su reemplazo no surge una sociedad que pueda realmente sostenerse por la sola acción del interés general, como pretende la ideología burguesa. La extensión de la libertad lleva a subvertir o, al menos, a atacar a las autoridades constituidas; pero en esa misma medida se impone la necesidad de glorificar la nueva dominación mediante el retorno a formas ya superadas y que, justamente por ser pretéritas, se sustraen a la insatisfacción presente. Los vivos «convocan (. . .) angustiadamente a los fantasmas del pasado, les toman en préstamo sus nombres, su atuendo, sus consignas de lucha, para representar con esas vestiduras antiguas y venerables y con ese lenguaje prestado la nueva escena de la historia del mundo».[41]

38 *Studien über Autorität und Familie,* Schriften des Instituts für Sozialforschung (Estudios sobre autoridad y familia, Escritos del Instituto de Investigaciones Sociales), París, 1936, vol. v, pág. 120 y sigs.
39 Acerca de la identidad del carácter rebelde y del autoritario véase E. Fromm, *op. cit.*, pág. 131.
40 Un documento sobre los comienzos de esta autoconciencia social, poco después de la época de Cola, lo constituye el conocido discurso de los obreros en la rebelión de Florencia, relatada por Maquiavelo en *la historia* de esa ciudad. N. Maquiavelo, *Geschichte . . ., op. cit.*, vol. IV, pág. 175 y sigs.
41 K. Marx, *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* Viena y Berlín, 1927, pág. 21. (*El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* Buenos Aires, Claridad.)

Cola había mostrado muy pronto su entusiasmo por parodiar a los antiguos romanos. Las crónicas relatan cómo, mucho antes de su ascenso al poder, en su boca «solía dibujarse una extraña sonrisa cuando descubría estatuas o relieves antiguos o leía inscripciones en mármoles, abundantes por entonces en Roma.[42] Más tarde se justificó frente al Papa, preguntando qué daño podía inferir a la fe el que él renovara el título romano junto con los antiguos ritos.[43] Su elección de los días de fiesta coincidía con los antiguos y toda su actuación estuvo dominada por la idea de restablecer el Imperio Romano. Habla del «suelo sagrado de Roma» [44] y trata de poner todas sus acciones bajo la advocación de la sublime antigüedad de su patria. Al rodear su persona con la aureola de albacea de antiguos poderes históricos, se afirma también como protector de un fuerte poder del presente. «Se siente albacea, renovador, continuador de las tendencias imperiales de Bonifacio VIII, y sin embargo con ello sólo quiere —así escribe a Clemente VI— ser un servidor y un colaborador del Papa, y se declara dispuesto a retirarse inmediatamente, si este lo desea».[45] Cola siempre ha afirmado su lealtad al Papa y ha procedido en su nombre. Por cierto, no se inspira sólo en esos poderes, antiguos y actuales; se considera investido por Dios. «Cree que Dios, a través de su convocatoria, ha llevado al pueblo de Roma desde la oscuridad de la esclavitud de los tiranos, es decir, de los barones, hacia la luz de la libertad, de la justicia, y ha liberado del tributo a Roma, la *domina gentium, sanctissima urbium* [señora de pueblos, la más santa de todas las ciudades] (. . .) y de cueva de ladrones que fue la ha devuelto (*reformata*) a su ser original».[46] «El pueblo veía en él un hombre elegido por Dios».[47] Aunque él y sus iguales procuran ofrecer a las masas el espectáculo de un movimiento liberador, asumen al mismo tiempo el *pathos* de una obediencia ciega a potencias superiores y dan con ello el ejemplo de una devoción que sus seguidores deben seguir en la fidelidad hacia ellos y hacia las formas de vida burguesa. En la misma medida en que todo el mundo debe temblar de temor ante ellos, dan ellos mismos la imagen del temor ante instancias superiores y seres altísimos. En su psicología se hace notorio su papel en la sociedad: de-

42 Gregorovius, *op. cit.*, pág. 308.
43 Cf. K. Burdach, *op. cit.*, vol. I, pág. 454. vol. II, parte III, pág. 164.
44 Cf. *ibid.*, vol. I, págs. 475, 479
45 *Ibid.*, pág. 451.
46 *Ibid.*, pág. 450.
47 Gregorovius, *op. cit.*, pág. 321.

fienden a las clases poseedoras en contra de los antiguos privilegios paralizadores, que gravitan sobre toda la sociedad, como también en contra de las exigencias de la infraclase dentro del propio sistema. Sus impulsos liberadores son por eso abstractos y relativos. La dependencia solo es modificada, no suprimida. El momento progresista se expresa de manera más pura y con menos trabas que en los caudillos en los publicistas que describen la atmósfera espiritual de la época. En la filosofía y la poesía se reflejan, junto con la crítica al orden establecido, también los deseos más profundos de la humanidad, que apuntan a una sociedad no represiva; en cambio, en el lenguaje ambiguo de los políticos, lenguaje penetrado de fetiches, se manifiesta la dureza del sistema burgués.
Savonarola, en la revuelta por él desencadenada, representó también principios burgueses que lo condujeron a una relación contradictoria respecto de las masas. Administración justa, incorruptibilidad de los funcionarios, prudencia política, respeto por el secreto profesional, castigo de la deslealtad hacia la nación, ante todo reforma de la administración de justicia y, en general, el cumplimiento escrupuloso de los deberes de ciudadano,[48] son exigencias que permiten reconocer al típico político burgués. Su proyecto de constitución para Florencia, que, según él mismo lo calificó expresamente, no era una simple repetición de sugerencias ajenas, sino el resultado de sus propias convicciones, fue concebido según el modelo de la República Veneciana.[49] El verdadero enemigo contra el cual se dirigían las innovaciones políticas que él sostenía eran las grandes familias nobles con sus privilegios, especialmente los Médici, que habían conquistado prerrogativas principescas y habían entrado en franco antagonismo con las clases medias, que bajo su dominación empezaban a fortalecerse. En Florencia no ocurría, como en Venecia, que una antigua aristocracia hubiese formado una administración orgánica, y que se transformara, en un proceso relativamente continuo, en una oligarquía comercial; existían, antes bien, casas aisladas, enriquecidas súbitamente gracias al tráfico de mercancías y dinero, y que aspiraban a la autocracia. Tomar partido por la mayoría de burgueses y artesanos florecientes significaba entrar en lucha con las familias nobles, lucha que comportaba muchos rasgos pequeñoburgueses. Así como 150 años antes Cola se había levantado

48 Cf. J. Schnitzer, *Savonarola*, Munich, 1924, vol. I, pág. 227.
49 Cf. K. Kretschmayr, *Geschichte von Venedig* (Historia de Venecia), Gotha, 1920, vol. II, pág. 130 y sigs.; véase también J. Schnitzer, *op. cit.*, vol. I, pág. 210.

contra los barones, de modo similar Savonarola se dirigía también contra los «tiranos». Su tratado sobre la constitución y el gobierno de Florencia [50] tiene, es cierto, por principal propósito reformas religiosas; pero el odio con que allí se expresa en contra de la nobleza feudal recuerda el combativo estilo que Rienzo empleaba en ocasiones semejantes, y hasta la prosa periodística de la Revolución Francesa.

Así como, en las polémicas sobre el carácter de la reforma política —si oligárquica o democrática—, Savonarola, ante asambleas de 13.000 a 14.000 personas,[51] se pronunció en favor de la democracia, igualmente luchó toda su vida por un régimen burgués organizado. A semejanza de Cola, le importó especialmente que los pobres, las viudas y los huérfanos recibieran apoyo material, solamente, por supuesto, cuando no podían trabajar. «El que acepta ayuda, aun pudiendo procurarse él mismo su sustento, está quitando el pan a los pobres y tiene la obligación de devolver todo aquello que recibió por encima de lo que necesita. Por último, los pobres deben mostrarse dignos de los beneficios que se les otorgan mediante una conducta honesta; de lo contrario ni siquiera merecen el agua que beben».[52] Savonarola tomó partido en contra del poder feudal y en favor de las libertades burguesas. Abogó por la causa del pueblo. Mantuvo y borró al mismo tiempo el antagonismo entre los grupos burgueses privilegiados y las clases inferiores. Le disgustaban profundamente los disturbios. «Igual que para los pequeños e insignificantes, Savonarola exigió también piedad para los grandes y notables. Apenas vuelto de Pisa, la primera palabra que dirigió a quienes ardían en deseos de venganza contra los partidarios del gobierno derribado fue una exhortación a la paz: misericordia. Y en lo sucesivo repitió incansablemente esta exhortación». A la pregunta del pueblo desi no debía castigarse a los culpables, respondió: «Si Dios quisiera usar con vosotros la justicia que reclamáis, ni diez de vosotros quedaríais absueltos. En cambio si me preguntáis: Pues bien, monje, ¿cómo entiendes entonces la paz?, yo os responderé: deponed todo rencor y todo odio, olvidad y perdonad todo lo anterior a esta reciente revolución del Estado; pero quien de ahora en adelante proceda en contra del Estado, ese ha de ser castigado».[53] En la constitución inspirada por él encontró su clara expresión el doble frente burgués: «Las cla-

50 *Trattato chirca il reggimento e governo della chittà di Firenze.*
51 Cf. R. Roeder, *Savonarola,* Nueva York, 1930, pág. 131.
52 J. Schnitzer, *op. cit.*, pág. 199.
53 *Ibid.,* pág. 204 y sig.

ses bajas, que no pertenecían a los gremios, tuvieron tan poca participación en el poder estatal como las familias nobles . . .»[54]
La pertenencia al Gran Consejo estaba limitada según edad y posición social. Con el sistema impositivo «fueron justamente los terratenientes nobles, no representados en los gremios (. . .) los más seriamente afectados, pero no lo fueron menos los grupos inferiores, pues debido a esos impuestos se encarecieron enormemente los alimentos más necesarios, como los cereales, el aceite y el vino».[55]
La mayor firmeza y nitidez del lenguaje de Savonarola respecto del de Rienzo es fruto, en gran parte, de la situación social mucho más desarrollada en que debió actuar el dominico. Es cierto que los burgueses florentinos no tenían frente al Papa la autoconciencia que alcanzó su modelo, Venecia, pero la corte de Alejandro Borgia encarnaba de tal manera los rasgos de la jerarquía eclesiástica de entonces, en un todo contrarios a los intereses burgueses, que durante un tiempo Savonarola pudo atreverse a manifestar una oposición franca respecto de Borgia, sin necesidad de recurrir a ambigüedades.[56] Si bien no se podía arriesgar una ruptura con el Papa, porque los interdictos eclesiásticos hubieran inferido serios perjuicios al comercio de la ciudad, la enemistad entre el corrupto clero —tanto los altos dignatarios como el bajo clero—, por un lado, y la burguesía de Florencia, por el otro, fue franca y recíproca.[57] En esa contienda Savonarola invocaba, en efecto, no al Papa de entonces, sino al auténtico Papado, a la verdadera Iglesia y al mismo Cristo. No consideraba que Alejandro Borgia fuese un buen creyente, acaso ni siquiera un cristiano. No obstante, Savonarola no pudo evitar el tener que justificar su actuación invocando al más afianzado de los poderes de la época. Siempre se sintió representante de poderes superiores.
Aunque Savonarola parece más sencillo y más sobrio que Rienzo, se consideraba un profeta, o por lo menos un hombre dotado de intuición extraterrena. Como para muchos santos y devotos místicos, «también para el monje el amor místico a Dios era la alta escuela del apostolado y de aquel apasionado amor a la Iglesia, la Esposa de salvación, que le infundía una

54 *Ibid.*, pág. 212.
55 *Ibid.*, pág. 213 y sig.
56 La admiración de Maquiavelo hacia César Borgia, que en muchos aspectos posee los rasgos de un dictador de la época burguesa, se refiere, *principalmente*, a *sus fines políticos nacionales* y *no tanto* al estado de la jerarquía.
57 Cf. J. Schnitzer, *op. cit.*, pág. 324 y sigs.

voluntad santa para que, con severo rigor, mostrará el buen camino a los pastores negligentes que entregaban el rebaño a los lobos carniceros. El místico Savonarola fue el padre del profeta Savonarola».[58] La descripción, presentada en el escrito sobre el triunfo de la Cruz, del carro triunfal tirado por los apóstoles y predicadores, sobre el cual Cristo está entronizado con la corona de espinas y las cicatrices, las Escrituras en la mano derecha y los instrumentos del martirio en la izquierda, el Cáliz, la Hostia y demás objetos del culto a sus pies,[59] esta imagen, descripta con entusiasmo, nos recuerda los sueños y alegorías fantásticos de Cola. En la acusación dirigida contra Savonarola se le reprochó que, para engrandecerse, hubiese hablado de su propia ascensión al Paraíso, y sin duda debió él estimular la creencia en el poder mágico de su persona. Poco antes de su caída, «en presencia de una enorme cantidad de gente, había conjurado al Salvador presente en la Hostia, a la que sostenía con sus manos, para que enviase un fuego celestial y lo borrase a él de la superficie terrestre si no estaba actuando conforme a la plena verdad. Siempre dio por indudable que Dios probaría, si fuera necesario, la veracidad de su misión profética, aun por medios sobrenaturales». Amenazaba a su enemigo: «Aún no me has obligado a usar del milagro; pero si me veo forzado a ello, Dios extenderá su mano tanto cuanto lo exige su honra, aunque ya has visto tantos milagros, que no necesitas presenciar uno nuevo».[60] No podemos saber si la prueba de fuego, cuyo fracaso fue el comienzo de su fin, fue aceptada por él presionado por sus seguidores o por su propia convicción. La exaltación de su persona por obra de sus allegados y de sus propios discursos fue un medio indispensable de su influencia sobre las masas. En la historiografía se ha señalado con insistencia esa exaltación de la persona del monje, tribuno popular, que fue uno de los instrumentos principales de su política. «Cuando se habla de Savonarola», escribe H. Grimm,[61] «encuentro que se atribuye excesiva importancia, para explicar su decadencia, a los esfuerzos de sus enemigos y a la ira del Papa. El motivo que más contribuyó a su caída fue la pérdida de su influencia personal. El pueblo se cansó. Savonarola debió influir en sus mentes con intensidad cada vez mayor. Durante un lapso consiguió despertar nuevamente el entusias-

58 *Ibid.*, vol. II, pág. 630.
59 *Ibid.*, vol. I, pág. 465.
60 *Ibid.*, pág. 506 y sig.
61 H. Grimm, *Leben Michelangelos* (Vida de Miguel Angel), Stuttgart, 1922, vol. I, pág. 188 y sig.

mo adormecido. Pero este, mientras exteriormente parecía crecer, gastaba en realidad sus últimas fuerzas». Si los grupos pequeñoburgueses que apoyaban a Savonarola hubieran sido capaces de erigir un gobierno estable, propio, seguramente el desequilibrio entre las verdaderas cualidades del monje y la imagen de superhombre que habían forjado sus seguidores no hubiera ocasionado su caída. Atribuir cualidades mágicas al caudillo, en efecto, era una condición de su influencia sobre las masas. Su fracaso fue el resultado de las diferencias que separaban a los propios grupos dominantes.

En el caso de Savonarola aparece una circunstancia que atañe a la esencia de las revoluciones burguesas. Las necesidades de las masas, que se han puesto en movimiento, operan ciertamente como motor en la dinámica del proceso revolucionario; pero el estado de cosas al cual tiende el movimiento, como situación de equilibrio históricamente alcanzable, es decir el fortalecimiento del orden burgués, puede satisfacer esas necesidades sólo en un sentido limitado. Por ello interesa que las fuerzas desatadas, ya durante el movimiento mismo, se vuelvan desde afuera hacia adentro, se espiritualicen, por así decir. El proceso de «interiorización», ya operante en la Edad Media, tiene aquí una de sus raíces. Thode ha interpretado en ese sentido ya la actividad de los fundadores de órdenes desde comienzos del siglo XIII. «Ningún poder, por grande que fuese», escribe en la introducción de su obra sobre San Francisco,[62] «pudo acallar los justos reclamos del tercer estado, cuya conciencia despertaba, si bien, por otra parte, sus metas eran demasiado imprecisas como para que el movimiento pudiera volverse unitario y autónomo. En este punto, convocado por la eterna legalidad de un desarrollo histórico consecuente, aparece en escena Francisco de Asís, quien, con su genial capacidad para entrever y tomar las decisiones, encontró la palabra de reconciliación. El condujo la tumultuosa corriente progresista por un cauce delimitado, y conquistó así el mérito de preservarla de una prematura división, reuniendo sus fuerzas y orientándolas hacia un fin coherente. Ese fin es la interiorización del hombre . . .». Thode ve en la doctrina cristiana «el bendito cauce ordenador», y en el nuevo arte, el primer producto de ese proceso de sublimación. Con el desarrollo de las contradicciones entre burguesía y masa en los siglos posteriores, esa interiorización de intereses sociales surge como expresión de la

62 H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (San Francisco de Asís y los comienzos del arte renacentista en Italia), Berlín, 3ª ed., 1926, pág. XXIV.

inmadurez del «tercer estado» frente a los poderes seculares dominantes, al mismo tiempo que se trueca en un tipo de praxis de ese tercer estado frente al pueblo por él dominado. Los movimientos históricos a que nos referimos exhiben, pues, de manera creciente, la transformación de las exigencias que los individuos dirigen a la sociedad en exigencias religiosas y morales dirigidas a los individuos mismos insatisfechos. El caudillo burgués procura idealizar y espiritualizar el imperioso reclamo de una vida mejor, el ansia por suprimir las diferencias de fortuna e instaurar una verdadera vida comunitaria, representados, en aquellos siglos, por predicadores populares y teólogos utopistas. Lo que los caudillos predican a las masas en el transcurso del proceso revolucionario es, antes que la rebelión, la renovación espiritual; antes que la lucha contra la riqueza de los privilegiados, la lucha contra la maldad general; antes que la liberación de los poderes exteriores, la liberación interior. Para Lutero la rebeldía era odiosa aun cuando estuviera dirigida contra el Papa, ese demonio con figura humana. Así como Savonarola calificó la revuelta del pueblo contra los Médici de «justicia farisaica (...) inspirada en un deseo de venganza»,[63] e instó al pueblo a hacerse consciente de sus propios pecados, del mismo modo Lutero dijo de los campesinos «que querían castigar los pecados de los superiores como si ellos mismos estuvieran totalmente limpios y libres de castigo. Por ello Dios debía hacerles ver la viga en su ojo, para que no se empeñaran en descubrir la paja en el ajeno»;[64] «... es preciso que el hombre común sosiegue su ánimo y declare que se abstendrá de cualquier deseo o palabra que lo conduzcan a la rebeldía, y que nada emprenderá sin orden de la autoridad o consentimientos de los que mandan (...) Pero quizá preguntes: ¿Qué debemos hacer, entonces, puesto que la autoridad no quiere hacer nada? ¿Debemos seguir soportando ese estado de cosas, dando pie a su petulancia? La respuesta es no, nada de eso; sí debes hacer estas tres cosas: primero, debes reconocer tu pecado, que ha ofendido a la severa justicia de Dios (...) En segundo lugar, debes rogar humildemente contra el régimen papal (...) En tercer lugar, dejarás que tu boca hable por la boca del espíritu de Cristo, como dijo San Pablo: Jesucristo, nuestro Señor, lo destruirá con la boca de su espíritu».[65]
No hay duda de que este proceso de transformación de las

63 J. Schnitzer, *ibid.*, vol. I, pág. 204.
64 M. Lutero, *Ausgewählte Werke* (Obras selectas), H. H. Borcherdt, ed., Munich, 1923, vol. VI, pág. 165.
65 *Ibid.*, pág. 7 y sigs.

energías cobró una significación en extremo progresista. La imposición de una disciplina a todas las capas de la población, fruto de la necesidad de adaptar las masas al modo de producción burgués, reactuó sobre el desarrollo de esa forma de economía: no solo el inaudito perfeccionamiento de la técnica, la simplificación del proceso de trabajo, en una palabra, el aumento del poder del hombre sobre la naturaleza, sino también los supuestos humanos de una forma más alta de sociedad, son impensables sin ese proceso de espiritualización o interiorización. En la actividad del caudillo, en cuanto impulsora de la moralidad y la religiosidad, no hacen más que manifestarse, de un modo especialmente claro, tanto este proceso histórico cultural como los otros aspectos del proceso ideológico, que, también en las épocas denominadas normales, dominan la vida espiritual. La Florencia de Savonarola experimenta un arrebato de entusiasmo religioso y moral, como las ciudades y comarcas en las que ha prendido el protestantismo. Mientras en las revoluciones posteriores es el heroísmo idealista el que presta de preferencia su contenido al altruísmo nacional, en las primeras predomina el estímulo religioso. «Un espíritu religioso se apoderó del pueblo redimido» dice Gregorovius describiendo la rebelión de Rienzo, «como en el pueblo británico en la época de Cromwell».[66] Por estos siglos se produce la hipóstasis de la creencia en una libertad y justicia superiores, su separación ideológica respecto de la confusa comunidad de intereses de las masas, de la que esa creencia había surgido. Solo en las fases tardías de la época burguesa se supera esta alienación idealista, volviéndose a referir la creencia a la solidaridad consciente de los hombres que luchan. El heroismo grandilocuente y vacío, que todavía pretende ser heredero de aquel idealismo en otro tiempo progresista, ha perdido todas sus funciones culturales y queda rebajado a mera pose, a mentira vulgar.

El caudillismo, por el cual el pueblo debe ser conducido hacia determinados fines, y llevado a la interiorización de sus impulsos, que en ese período no pueden ser satisfechos, se sirve de un instrumento específico: el discurso en la asamblea de masas. También el político de la *polis* griega ha sido principalmente un orador y ha ejercido a veces funciones análogas a las del caudillo moderno. Sin embargo, el discurso en la Antigüedad griega se pronuncia ante una asamblea de hombres libres; los esclavos constituyen un elemento que simplemente debe ser dominado y al que no cabe interpelar. Por más que estos

66 Gregorovius, *op. cit.*, pág. 321.

discursos contengan elementos destinados a despertar el entusiasmo, carecen totalmente de aquella tendencia a la interiorización, a la espiritualización, de aquel llamado a la conversión interior que es propio de la retórica moderna. La racionalidad de los antiguos es rígida y estrecha. Su lógica corresponde a una clase superior firme y segura de sí misma; se propone inducir a determinada opinión acerca del mundo objetivo, no conmover humanamente al oyente. El desplazamiento de ese discurso de su contexto funcional, iniciado por Sócrates, anuncia ya la decadencia de la *polis*. En la Antigüedad, y más aún en la Edad Media, la clase baja era mantenida sujeta mediante el sometimiento a la autoridad y la coacción física, el ejemplo intimidatorio de terribles castigos terrenos, y aun la amenaza del infierno. El discurso popular de los tiempos modernos, en parte argumentación racional, en parte medio irracional de dominio, pertenece, a pesar de tener una larga prehistoria, a la esencia del caudillismo burgués.

El papel decisivo que la predicación pasa a cumplir en la vida religiosa se debe a la señalada función de la palabra en la nueva sociedad. Ya en los movimientos heréticos del siglo XII en Colonia y el Sur de Francia, la predicación se dirige a todo el pueblo; no obstante, es auspiciada principalmente por las clases poseedoras. Por oposición a muchas interpretaciones, que situaban el origen social de estos primeros predicadores, prevalentemente, en las clases sociales más bajas, es notorio «que tras estos predicadores ambulantes se han enrolado más bien nobles, burgueses ricos, sacerdotes y monjes, y que, por lo menos para los contemporáneos, no pasó inadvertida esta activa colaboración de clérigos, hombres ricos y nobles en los movimientos heréticos».[67] También en las más antiguas cofradías franciscanas de predicadores «están representadas, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, las mismas capas sociales que, en general, integraban los movimientos religiosos que hacían voto de pobreza: burgueses ricos, nobles y eclesiásticos».[68] La burguesía urbana, que fue la iniciadora del nuevo orden, tuvo un papel determinante también, como consecuencia de su especial situación de intereses, en el desarrollo de la predicación.

A diferencia de lo que sostienen ciertas teorías que hoy, si bien no del todo justificadamente, se asocian al nombre de Max We-

67 H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Movimientos religiosos en la Edad Media), Berlín, 1935, pág. 35 y sig.; véase también pág. 37.
68 *Ibid.*, pág. 164 y sig.

ber, el espíritu religioso de la Edad Moderna, que tuvo su primera expresión en la predicación de los caudillos populares, no es una entidad primaria e independiente. El Humanismo y la Reforma están asociados con el ascenso de la burguesía, «que, con sus nuevas concepciones de la naturaleza y la religión, crea también nuevas formas de vida social y de culto eclesiástico».[69] Esto se muestra claramente en la relación que existe entre las órdenes mendicantes de predicadores y las ciudades. «Ambas marchan (. . .) de la mano: las ciudades fueron la patria de los monjes predicadores, y la religión popular de estos llegó a ser la religión de las ciudades. Ambas partes dan y ambas reciben».[70] Pero los monjes mismos provenían, en buena medida, de las clases sociales elevadas, que empezaban a entrar en conflicto con la jerarquía. Las ideas religiosas que animaban la predicación no eran, en sí, algo nuevo. Es imposible atribuirles un papel primordial en el surgimiento del mundo burgués; por el contrario, el desarrollo efectivo de este, mediante la predicación y junto con ella, solo es concebible en conexión con el ascenso, económicamente condicionado, de la burguesía.[71] La interiorización de necesidades e impulsos de

69 H. Thode, *op. cit.*, pág. XIX.
70 *Ibid.*, pág. 25.
71 El intento de hacer profesión de idealismo con motivo de la Reforma ha proliferado en Alemania desde comienzos de siglo; Dilthey representaba todavía una concepción nacional y al mismo tiempo sociológica. Dice, en contra de Ritschl, que este no habría reconocido que «la nueva valoración religiosa de la vida» por el mismo expuesta, «surgida del progreso de la sociedad alemana (. . .) la actividad germánica, acrecentada por la situación de la sociedad, se hace evidente en todo este tiempo, como en Lutero, bajo la forma de una voluntad de hacer realmente algo, de crear realidades, hacer lo bastante por las cosas de este mundo». W. Dilthey, «Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation» (Visión del mundo y análisis del hombre desde el Renacimiento y la Reforma), en *Gesammelte Schriften* (Obras escogidas), Leipzig, 1914, vol. II, pág. 216. Troeltsch, como siempre, se manifestó de un modo vacilante. El teólogo se defiende de la sospecha de una concepción materialista de la Reforma, asegurando que «la idea religiosa de Lutero tiene, en efecto, una gran originalidad personal y, por sobre todo, parte puramente del movimiento interior del pensamiento religioso mismo. No surgió como reflejo de transformaciones sociales ni económicas, sino que tiene su fundamento esencialmente independiente en la iniciativa del pensamiento religioso, del que realmente proceden las consecuencias políticas y económicas (. . .) De un modo indirecto a lo sumo, se pueden sí, reconocer en él ciertas influencias de aquellos elementos (. . .) Justamente por ello no se puede relacionar el mundo de ideas de la Reforma con una clase social determinada (. . .) Si a pesar de ello se le quiere reconocer un carácter burgués y si, en cierto modo, lo

las masas constituye una importante mediación en este proceso dialéctico. Ni siquiera la propia Iglesia católica, apenas comenzado el siglo XIII, pudo mantenerse indiferente con respecto a las necesidades de la época; en el cuarto Concilio Laterano hubo de reconocer expresamente que era imperioso perfeccionar la prédica.

Savonarola fue un precursor de los reformadores. Ya con él el recinto de las iglesias constituyó la sede de las asambleas de masas, lo que para Cola fue el Capitolio. Su grandiosa habilidad oratoria no cesó de ser encomiada por sus contemporáneos. «A menudo debió abandonar el púlpito antes de tiempo, porque el pueblo había estallado en lágrimas y sonoros llantos, y con profundo arrepentimiento suplicaba la misericordia de Dios; muchas veces, debido a la emoción, el taquígrafo no podía seguir sus palabras».[72] Según las afirmaciones del dominico, en el predicador debe arder un fuego supraterreno; ha de estar dispuesto a padecer martirio. «Si a pesar del sermón todo queda como antes y los vicios siguen creciendo en abundancia, esto es una segura señal de que el sermón, como un fuego pintado, no quema».[73] Las masas deben ensimismarse, deben volverse más morales, más conformes, más sumisas. Deben aprender a temer a Dios, y el predicador es —esto ya se aplica a Sa-

tiene cuando se lo opone a la Iglesia señorial de la temprana Edad Media y las sectas contaminadas por elementos democráticos y proletarios, esto tiene su razón de ser en aquella relación indirecta. Pero esta, a su vez, se basa en el hecho, fácilmente explicable desde el punto de vista psicológico, de que la individualización de la vida espiritual en general, que alcanza a las masas en conjunto, está en conexión con el surgimiento de las ciudades»; etc. E. Troeltsch, «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» (Las doctrinas sociales de las Iglesias y grupos cristianos) en *Gesammelte Schriften* (Obras escogidas), Tubinga, 1923, vol. I, pág. 432 y sig. ¡Como si una «a lo sumo indirecta» relación no fuese una relación verdadera! Otros se han manifestado de un modo menos equívoco. Con una firmeza de convicción que puede prescindir de argumentos concretos, H. Delbrück, por ejemplo, declara que «al momento económico no se le puede adjudicar un lugar entre las causas de la Reforma». *Weltgeschichte* (Historia universal), Berlín, 1931, parte III, pág. 253. La confusión parece surgir de la necesidad de diferenciarse de un mal entendido materialismo histórico, como el que ha representado, por ejemplo, Kautsky. Pero justamente este materialismo propio de una formación o de una visión del mundo, debido a su concepción no dialéctica de la relación entre hechos históricos y principios generales, da muestras de un parentesco con los prejuicios metafísicos de aquellos historiadores, parentesco que se oculta sí mediante una oposición de fondo de los principios, pero que de ningún modo se suprime.

72 J. Schnitzer, *op. cit.*, vol. II, pág. 685.

73 *Ibid.*, pág. 682.

vonarola—[74] el intérprete de la palabra divina, el portavoz de Dios, su servidor, su profeta. Las virtudes burguesas: observancia de la ley, actitud pacífica, amor al trabajo, obediencia a la autoridad, espíritu de sacrificio por la nación, y otras, son inculcadas al pueblo desde el púlpito junto con el temor de Dios. El lenguaje del sermón es democrático, se dirige a todos, pero también le es propio el excluir a individuos y grupos enteros por malos y empedernidos. La exigencia a la masa de que renuncie a la satisfacción de sus impulsos y los interiorice, tiene como contrapartida, a manera de consuelo o de compensación, la creencia, constantemente atizada, de que quienes no realizan ese esfuerzo ni esa renuncia son réprobos y no podrán rehuir el temible castigo. Por cruel y severo que el caudillo, civil o eclesiástico, se muestre con su pueblo, su brutalidad no lo perjudica; antes aumenta su prestigio, con tal que la multitud se entregue a la ilusión de que, por oposición a los otros, a los extraños y a los enemigos, es amada por él. El desprecio por el hombre en los reformadores, aun por aquellos mismos que lo siguen, es algo perfectamente reconocible. Chauvet, un lugarteniente de Calvino, exclama al final de un sermón: «¡Que la peste, la guerra y el hambre caigan sobre vosotros!».[75] Otro se dirige a su auditorio como si fuese el diablo.[76] El mismo Lutero dejó caer la sentencia: «Todos juntos, burgués y campesino, hombre y mujer, niños y criados, el noble, el funcionario y el súbdito, todos pertenecen al demonio».[77] Este desprecio por la masa, propio de muchos caudillos burgueses, en nada menoscaba su popularidad, mientras queden excluidos otros, perdidos irremisiblemente. Del Evangelio dice Lutero: «Su enseñanza es tan regocijante y dulce para los cristianos, que son sus discípulos, como odiosa e insoportable para los judíos y sus grandes santos».[78] Tiene que haber algo así como judíos, turcos o papistas, que permanezcan excluidos del seno de la comunidad.

Mientras que en tiempos más calmos la escuela y otras instituciones de enseñanza, junto con las asambleas de masas, llevan a cabo la interiorización de un modo más activo y constante

74 Cf. *ibid.*
75 F. W. Kampschulte, *John Calvin*, Leipzig 1899, vol. II, pág. 33 y sig.
76 Cf. *ibid.*
77 F. von Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation* (Historia de la Reforma alemana), Berlín, 1890, pág. 570.
78 *Luthers Werke* (Obras de Lutero), Buchwald y col., eds., Berlín, 1905, vol. II, serie 3ª, pág. 282.

de una generación a otra, en los períodos revolucionarios la asamblea de masas adquiere una significación especial. Ella es la forma característica, penetrada de elementos irracionales, de encauzar a las clases sociales peligrosas. En tales situaciones, lo que interesa es manejar mecánicamente, por así decirlo, el alma popular. Esto se muestra también en el valor que se atribuye a la presentación exterior, a los cantos que preceden o siguen al discurso, a la solemne aparición del orador. El discurso, en sí mismo, no apunta esencialmente a las fuerzas racionales de la conciencia, sino que se sirve de ellas para producir determinadas reacciones. Cuando, por el contrario, los verdaderos intereses de las masas se imponen a un caudillo, se produce la relación inversa. La meta del orador es, entonces, que *las masas reconozcan de manera consciente la situación; la acción se sigue como consecuencia racional de ello.* Ese reconocimiento es lo que importa, pues no están en juego otros intereses que los de los oyentes, y la persona del caudillo puede pasar a un segundo plano porque ella misma no debe actuar como factor directo de influencia. Cuando la asamblea de masas es susceptible de ser influida irracionalmente, entonces la tarea de elaborar en común la teoría, el análisis de una situación histórica dada, y las conclusiones sobre la política a seguir en consecuencia, corresponden a un pequeño grupo de individuos que tienen intereses comunes. Por eso los movimientos que tienden a superar el sistema burgués no pueden utilizar la asamblea de masas con la misma exclusividad y el mismo éxito.

En la dinámica histórica, las masas no son simplemente idénticas unas a otras, aun cuando se compongan, en parte, de los mismos individuos. En qué medida en las sublevaciones burguesas la asamblea de masas debe ser entendida como medio de acción psicofísica, como tratamiento, como recurso de curación, eso depende de su frecuencia y de su obligatoriedad. Concurrir es un deber; los hombres son obligados a ello, y a veces incluso retenidos compulsivamente. En las ordenanzas eclesiásticas dictadas en los decenios posteriores a la Reforma se advertía claramente este carácter de obligatoriedad. En los Artículos Generales de Sajonia de 1557 se lee: «De modo que también aquellos (especialmente en las aldeas) que no concurran al sermón los días de fiesta y los domingos, por la mañana y por la tarde, y no pidan licencia anticipada, invocando los asuntos que debieran atender, ante los pastores o jueces del lugar, serán castigados con una fuerte multa en dinero o, si no tienen fortuna, serán encadenados junto a la iglesia o en alguna

cárcel».[79] Cuando en tiempos de Calvino el barrio de Gervais, en las afueras de Ginebra, pareció sospechoso de impiedad, se llegó a apostar en la iglesia «a un síndico y dos oficiales como guardia, durante el oficio, para que ningún fiel abandone la casa de Dios antes de tiempo».[80] Cuando realmente lo que importa es el conocimiento, las reuniones presentan una estructura completamente distinta. La confrontación crítica y el progreso de las ideas caracterizan la marcha de la asamblea, y el análisis de la situación y de las soluciones prácticas permanece en constante relación con los intereses conscientes, cada vez mejor formulados, de los participantes. En la asamblea de masas, el contenido del discurso puede muy bien cambiar, pero allí cumple simplemente una función mecánica en la tarea de inducir a determinada conducta. Los oradores de masas de la burguesía, tanto los de inspiración religiosa como los de inspiración política, eligen sus palabras no tanto por su adecuación al objeto como por el efecto que en cada caso quieren obtener con ellas. Durante el discurso mismo no suele producirse un desarrollo, una acción recíproca racional y no simplemente instintiva, entre el orador y los participantes. Ese mismo carácter tienen, por ejemplo, las discusiones suscitadas por el discurso: carecen del elemento dialéctico. También en movimientos no burgueses revisten importancia las asambleas de masas. A pesar del carácter caótico y primitivo de sus movimientos, los caudillos de las insurrecciones de esclavos en Roma y de las rebeliones campesinas de comienzos de la Edad Moderna congregaron a su gente, deliberaron con ella en tumultuosas asambleas y consiguieron enardecerla. Los modernos caudillos proletarios no solo prepararon acciones en pequeños grupos; también expusieron sus puntos de vista frente a las masas y acuñaron lemas. Pero aunque tales reuniones posean en parte esos aspectos de carácter desarrollado, como fue el caso de ciertas asambleas de masas de tipo burgués, especialmente en tiempos de las ásperas luchas entre el tercer estado y el poder feudal, que presentaban a veces caracteres revolucionarios, lo irracional, lo solemne y lo autoritario siguen siendo características predominantes en los discursos de los caudillos burgueses.

79 *Die evangelische Kirchenordnung des 16. Jahrhunderts* (La orden religiosa evangélica en el siglo XVI), A. L. Richter, ed., Leipzig, 1871, vol. II, pág. 181; véase también la constitución (*Landesordnung*) del ducado de Prusia de 1525, *ibid.*, vol. I, pág. 34, la ordenanza religiosa de Essling de 1534, *ibid.*, pág. 247, y muchas otras.
80 F. W. Kampschulte, *op. cit.*

Por diferentes que hayan sido las actitudes sociales de Lutero y Calvino respecto de la situación de Alemania y de Ginebra, y por opuesto que haya sido el genio de ambos reformadores a causa de sus orígenes y de su formación respectivos, en virtud de su función común de caudillos de masas de la era burguesa su conducta y su carácter acusan sorprendentes características comunes. En los primeros decenios del siglo XVI «aparecen como los grupos más favorecidos por el desarrollo social el patriciado burgués y los príncipes territoriales, los estamentos aristocráticos, las nuevas autoridades locales de la ciudad y del campo; los oprimidos son los súbditos, las masas, el proletariado urbano, los campesinos, y con ellos la pequeña nobleza rural, asociada al destino del campesinado, democrática por sus convicciones y por la posición que adopta frente a la alta nobleza de los príncipes, de reciente desarrollo».[81] En Alemania, los círculos burgueses de poseedores, representantes del desarrollo en esa época, estaban supeditados en toda su política a los príncipes territoriales. Que Lutero se sometió enteramente a ellos, eso es algo que se desprende de toda su actividad. El mismo, «por más derecho que tuviera a llamarse a sí mismo hijo de campesinos, posee al propio tiempo un origen urbano, minero, y una educación urbana de monje mendicante (...) Es cierto que llamó ocupación divina a la agricultura, y la designó único alimento que nos llega directamente del Cielo: "los amados patriarcas también lo tuvieron". Pero, no obstante ello, produjo aquellos terribles escritos contra los campesinos y condenó el encumbramiento de la nobleza. Es cierto que no ocultó su rechazo de los aspectos inmorales de la actividad comercial de los patricios, y fue hasta cierto grado partidario entusiasta de la prohibición canónica de la usura; pero eso no le impidió consentir inteligentemente el acrecentamiento del capital como capital comercial; sólo ante la idea del crédito puramente personal se mostró refractario. Y es cierto que llamó sicarios y verdugos de Dios a los príncipes»; pero, como consecuencia de toda su situación, tuvo que llegar finalmente a «otorgar a la autoridad una posición más alta que la que hasta entonces había tenido en el mundo cristiano».[82] Para los caudillos populares desaparecen, en un principio, las diferencias entre los fines de la mayoría y los de los grupos acomodados. Solo cuando el movimiento avanza las clases in-

81 K. Lamprecht, *Deutsche Geschichte* (Historia de Alemania), Berlín, 1922, vol. V, parte II, pág. 372.
82 *Ibid.*, pág. 373 y sig.

feriores distinguen los aspectos sombríos y comienzan las tensiones entre ellas y el caudillo. Esto se puede afirmar tanto de Calvino en su segunda dominación en Ginebra cuanto de los grandes políticos de la Revolución Francesa. Engels ha expuesto claramente esta circunstancia en su ensayo sobre la guerra de los campesinos alemanes: «Entre los años 1517 y 1525, Lutero experimentó las mismas transformaciones que sufrieron constitucionalistas alemanes modernos desde 1846 hasta 1849, y por las que pasa todo partido burgués que, colocado un instante en la cumbre del movimiento, es superado, dentro de ese mismo movimiento, por el partido plebeyo o proletario que marcha detrás de él. Cuando en 1517 Lutero se pronuncia contra los dogmas y la constitución de la Iglesia católica, su oposición no tenía aún un carácter bien definido. Sin ir más allá de las exigencias de las primeras herejías burguesas, no excluyó a ninguna fracción, aunque fuera más avanzada, y no podía hacerlo. En el primer momento debían unirse todos los elementos de la oposición, era preciso emplear la más decidida energía revolucionaria, tenía que estar representada toda la masa de las herejías sostenidas hasta entonces frente a la ortodoxia católica (...) Pero este primer ardor revolucionario no duró mucho (...) Los partidos se escindieron y eligieron sus representantes. Lutero tuvo que elegir entre ellos (...) Repudió los elementos populares del movimiento y se sumó a la cohorte de los burgueses, nobles y príncipes».[83]

Entre los grandes caudillos populares de la burguesía, no hay quizá ninguno en cuyo *pathos* moral y religioso se expresen los matices de los intereses coligados por él en cada caso con tanta precisión como en Lutero. Cuando el Evangelio y los reales intereses burgueses entran en conflicto, no puede existir ninguna duda para Lutero sobre qué lugar concede él al Evangelio sobre la tierra. «En el mundo es necesario un poder terreno, estricto e inflexible, que obligue a los malos a no robar y a devolver lo que toman de otros, aunque un cristiano no debe exigir ni esperar tal devolución; ello a fin de que el mundo no se transforme en un desierto, no desaparezca la paz, y el comercio y la comunidad humana no perezcan, todo lo cual ocurriría si el mundo se rigiera por el Evangelio y no se corrigiera y obligara a los malos, mediante las leyes y la violencia, a hacer y tolerar lo que es justo. Por ello hay que mantener limpios los caminos, asegurar la paz en las ciudades, mantener la justicia en los campos y dejar caer la espada con firmeza so-

83 F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, Berlín, 1908, pág. 47 y sig.

bre los transgresores, como nos enseña San Pablo en la Epístola a los Romanos, 13, 4 (...) Nadie puede pretender que el mundo sea regido sin sangre: la espada terrenal debe estar roja, tinta en sangre...».[84] Si bien se encoleriza contra los campesinos revoltosos y desea que «se los degüelle, se los golpee, se los estrangule»,[85] si bien condena como un pecado la misericordia hacia ellos y su único consejo es «que a esos hocicos se les responda con el puño hasta que la sangre chorree por sus narices», si bien invoca al verdugo,[86] no obstante está seriamente preocupado porque entre esos campesinos, que en general deben ser degollados sin contemplaciones, «se encuentran tal vez algunos que han sido arrastrados contra su voluntad, en especial quienes han sido personas pudientes». En este caso «la indulgencia debe prevalecer sobre la justicia (...) Pues la rebelión significa para los ricos lo mismo que para los señores, y sensatamente se puede suponer que ningún rico debió aprobar la rebelión».[87] Y aunque Lutero, por favorecer a aquella parte de la nobleza que es su aliada, la protege a veces aun frente a los reclamos de los comerciantes que han sido expoliados por ella,[88] alza su voz de manera inequívoca contra aquellos nobles que, respecto de la consigna de «degollar y estrangular» lanzada contra los campesinos, por motivos de interés egoísta no quieren excluir de ella a los ricos que han sido arrastrados a la rebeldía. Entonces dice, con palabras muy fuertes, contra los «aristócratas»: «...la mierda también proviene de la nobleza (*Adel*), y le gusta jactarse de salir del cuerpo del águila (*Adler*), aunque apeste y no sirva para nada. De modo que estos tales pueden muy bien pertenecer a la nobleza. Los alemanes somos alemanes y seguiremos siendo alemanes, es decir, cerdos y bestias irracionales».[89] La relación de Lutero con los partidos de su época aparece lo suficientemente clara.

Si bien Calvino, en la Ginebra republicana, recuerda al rey de

84 M. Lutero, «Von Kaufhandlung und Wucher» (Sobre el comercio y la usura) en *Ausgewählte Werke*, *op. cit.*, vol. VI, pág. 123 y sig.
85 M. Lutero, «Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern» (Contra las bandas campesinas de asesinos y ladrones), en *op. cit.*, vol. IV, pág. 300.
86 M. Lutero, «Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern», en *op. cit.*, vol. IV, pág. 310.
87 M. Lutero, «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sien können», en *op. cit.*, vol. VI, pág. 157 y sig.
88 Cf. M. Lutero, «Von Kaufhandlung und Wucher» (Sobre el comercio y la usura), en *op. cit.*, pág. 134.
89 M. Lutero, «Ob Kriegsleute...», *op. cit.*, pág. 158.

Francia, al paladín de la odiada Iglesia católica, que existen vengadores, «que, por el llamado justiciero de Dios fueron destinados a realizar grandes hechos y a alzar las armas contra los reyes»,[90] no debemos pensar que esa venganza nos ha sido encomendada como personas privadas: «a nosotros no se nos ha ordenado otra cosa que obedecer y soportar».[91] En cambio, los delegados del pueblo, es decir, los representantes de las clases altas pudientes, están autorizados, según las circunstancias, «a poner límite a la arbitrariedad de los reyes, como los tribunos del pueblo entre los romanos o los Estados Generales en nuestras monarquías».[92] La mejor forma de gobierno era para él la aristocrática o la oligárquica; como Lutero, nunca se cansa de encarecer que «la autoridad burguesa cumpla ante Dios una misión no solo justiciera sino también sagrada, misión a la que corresponde la máxima dignidad en la vida de los mortales».[93] Es conocida su simpatía por las familias principales y acomodadas. «Por ello fue objeto, desde temprano, de hostilidades y agudas críticas por parte de sus enemigos; se lo acusaba de favoritismo respecto de los ricos y aun de cosas peores. Esos ataques influyeron poco sobre él, y eran lo menos apropiado para conmover sus principios. Y sus amigos, discípulos y colaboradores seguían las huellas del maestro».[94] La constitución oligárquica de Berna, que, por otra parte, estaba en una relación muy vacilante respecto de Ginebra, fue muy encomiada por él, como la de Venecia por Savonarola; con ello Calvino, al igual que este, procuraba que la influencia clerical, o sea la suya propia y la de sus amigos, se volviera dominante al amparo de las formas aristocráticas. Todos estos caudillos se esforzaron por implantar para siempre a su camarilla en la vida política y social.

El gran logro intelectual de los reformadores reside en la idea de que la salvación de los hombres no depende de los actos sacramentales de una casta sacerdotal, sino del comportamiento espiritual del individuo; este pensamiento es acentuado aun por Calvino mediante la doctrina de la predestinación, según la cual la destinación eterna de cada uno escapa por completo a las prácticas de la Iglesia. Los reformadores dieron así al individuo, en el plano de la ideología, la independencia que de él requería la realidad transformada, una independencia abs-

90 J. Calvino, *op. cit.*, pág. 596.
91 *Ibid.*
92 *Ibid.*
93 *Ibid.*, pág. 587.
94 F. W. Kampschulte, *op. cit.*, vol. I, pág. 421 y sig.

tracta y hasta ficticia, cercenada tanto en la praxis, por la economía creada, sí, pero no dominada por los hombres, como en la teoría, por los actos de gracia de un Dios impenetrable, ideado por el hombre y considerado, sin embargo, autónomo. El progreso cultural de las masas, impulsado por los reformadores, se ligaba, de modo directo, con una preparación de los individuos mucho más activa que la corriente con el antiguo clero. En vista de las nuevas tareas que imponía el ordenamiento económico, la burguesía tuvo que educar a sus miembros en un grado de autodisciplina, de responsabilidad y de amor al trabajo mayor que el requerido en una época anterior, caracterizada por una economía relativamente poco dinámica, que se desenvolvía dentro de reglas fijas. Es cierto que los representantes más notables de la burguesía, como el viejo Jacob Fugger, encarnaban la nueva actitud frente a la vida aun sin la Reforma. Esta nueva actitud «tiene una configuración distinta», respondió él a un amigo que le aconsejaba retirarse a descansar: «Quiero seguir ganando mientras pueda».[95] Los prerrequisitos caracterológicos de esta nueva disposición exigida por la nueva economía, disposición ligada a la actividad y no a su contenido, debían ser inculcados, de un modo general y continuo, a las sucesivas generaciones de las diferentes capas de la burguesía y, con los correspondientes matices, también a las clases dominadas. No se necesitaba solo reformadores aislados: estos eran ya los primeros representantes de una nueva burocracia.

Aquí nos encontramos con otro rasgo común a estos procesos históricos. Ellos no afectan, como las revoluciones sociales, directamente a la infraestructura económica, sino que tienden a ampliar y promover la posición que la burguesía ya ha conquistado en la economía, mediante oportunos cambios en la esfera militar, política, jurídica, religiosa y artística. Las luchas más encarnizadas se libran, por ello, para renovar el cuerpo de funcionarios en estas esferas, para reemplazar una vieja casta de burócratas e intelectuales, una antigua élite, por una nueva que responda mejor a las nuevas necesidades, y para crear instituciones más apropiadas. Mientras que la actividad económica lucrativa, la acumulación de riquezas por parte de los sujetos económicos burgueses existen ya antes del levantamiento, así como después de él, y solo necesitan liberarse de los obs-

95 P. Joachimsen, «Das Zeitalter der Reformation» (La época de la Reforma), en *Propyäen-Weltgeschichte*, (Propíleos. Historia universal), Berlín, 1930, vol. v, pág. 31.

táculos que opone el antiguo régimen, la superestructura cultural, en cambio, requiere ser reorganizada. Para esto se precisan fuerzas nuevas, maduras para estas exigencias cualitativamente distintas. Con el fortalecimiento de un pequeño grupo de monopolistas, posibilitado por la concentración y centralización de capitales, la actividad cultural se define, de una manera cada vez más exclusiva, como dominación sobre las masas. Es cierto que la cultura se dirige también a los que dominan, quienes la estiman particularmente; pero ellos suelen percibir con claridad que la cultura, en su ámbito, cumple aquella función; de ahí que —en oposición a las grandes producciones artísticas y filosóficas que jalonaron su historia— sean propios del tipo ideal del burgués moderno un desprecio y una indiferencia profundos por el espíritu, que, sin duda, impregnan más sus acciones que sus ideas, más sus instintos que su conciencia, en la cual suele predominar la valoración inversa. De la religión, de los valores ideales, de la consagración a la patria, hace él los más altos bienes de la humanidad; idolatra el éxito también en las grandes personalidades del arte y de la ciencia, sin una relación de contenido con el hacer de estas, y, de acuerdo con su esencia, permanece ateo por su falta de exigencias intelectuales; permanece vulgar, incapaz de cualquier goce real. Pareto, en cuanto diluye la diferencia entre los grupos económicos decisivos y los funcionarios encargados de la cultura, introduciendo en lugar de ella distinciones secundarias —por ejemplo, entre funcionarios políticos y no políticos—,[96] desaprovecha, para la comprensión de toda la época, su concepto, por lo demás ahistórico, de élite y de luchas de élites, mediante el cual quedarían caracterizados de un modo muy útil aquellos representantes de los negocios culturales de la burguesía, así como sus conflictos.

Al mismo tiempo que cae en una creciente apatía respecto de la existencia espiritual, la burguesía, por su situación social, necesita sin embargo de una constante actividad cultural, tanto en vista de la reacción clerical y feudal como a causa de la necesidad de atraer a su sistema a todo el pueblo. El poderoso llamado a la renovación interior, en el que son convertidas, en determinadas épocas, las exigencias materiales de las masas, puede entonces, por regla general, ser retraducido a este hecho: la contienda entre la vieja burocracia y una o varias bu-

96 V. Pareto, *Traité de sociologie générale,* Lausana-París, 1919, vol II, § 2034, pág. 1298; véase también H. Marcuse, «Ideengeschichtlicher Teil» (Parte de historia de las ideas), en *Studien über Autorität und Familie, op. cit.*, pág. 223 y sigs.

rocracias o grupos de intelectuales que compiten y tratan de sustituir a aquella. En el apoyo dado a la Reforma por príncipes y burgueses, desempeñó un papel, junto con la preocupación por los asuntos culturales, el conocimiento de que la organización eclesiástica protestante no solo impediría la fuga de dinero hacia Roma, sino que también crearía una administración más económica. El clero católico ya había visto el peligro de la propaganda en contra del hambre llevada a cabo por predicadores heréticos, y el primer gran vocero de ella, Arnoldo de Brescia, precursor de Cola y de los reformadores, hacia fines del siglo XII ya había sido víctima del entendimiento entre el papa y el emperador. Puesto que la eficacia de las nuevas burocracias depende de las «personalidades» en un grado mucho mayor que en los sistemas feudales, en épocas de transición vemos a caudillos y camarillas dirigentes que quieren conquistar el poder en el futuro, combatiendo encarnizadamente, no solo contra los viejos poderes, sino también entre sí. Bajo el dominio del principio del rendimiento, en pleno desarrollo, vigente también para los más altos empleados y funcionarios, se esfuerzan por mantenerse a sí mismos y a sus principios por todos los medios.

Estas luchas y rencillas personales, estas pasiones desenfrenadas de poder y venganza, que caracterizan a las capas dirigentes de la burguesía en el Renacimiento, la Reforma, la Revolución Francesa y los levantamientos burgueses posteriores, tenían que parecer repudiables a quienes se mantenían apartados de ellas. Giordano Bruno ha expresado quizás el sentir de una gran parte de los intelectuales del siglo XVI respecto de la Reforma. Debería considerarse alguna vez, escribe,[97] «qué paz y concordia miserables predican al pobre pueblo estos reformadores, quienes, según todo hace suponer, solo pugnan y se empeñan por que todo el mundo adhiera a su hipócrita y presuntuosa insensatez y declare estar de acuerdo con su dañina y pervertida conciencia, mientras que ellos mismos no están de acuerdo ni en una ley, ni en un punto de justicia, ni en un dogma; y en todo el resto del mundo, en todos los siglos anteriores jamás existió una desunión y una discrepancia como la de ellos. Entre mil pedantes como estos no se encuentra uno solo que no haya elaborado ya su propio catecismo, y, si no lo ha publicado aún, no le faltarán ganas de hacerlo; ninguno que esté dispuesto a aprobar una institución que no sea la su-

97 G. Bruno, «Die Vertreibung der triumphierenden Bestie» (La expulsión de la bestia triunfante), en *Gesammelte Werke* (Obras escogidas), Leipzig, 1904, vol. II, pág. 113 y sig.

ya propia; ninguno que encuentre en todos los otros algo que no crea poder condenar, rechazar, poner en duda. Más aún, gran parte de ellos están en desacuerdo consigo mismos, y hoy refutan y revocan lo que ayer escribieron y afirmaron. Habría que ver qué consecuencias traen sus doctrinas, qué orientación práctica de vida promueven con respecto a los actos de justicia y de piedad, a la conservación e incremento del bien común; si por sus principios e iniciativas se fundan universidades, templos, hospitales, escuelas y academias de arte, o si al menos los que ya están, allí donde ellos se han instalado, son conservados por ellos en el estado en que los recibieron y no caen en la ruina y el abandono debido a su negligencia».

La aversión del filósofo italiano hacia el régimen de la Reforma sólo se explica por el rasgo antiintelectualista que ella comparte con muchos movimientos burgueses. Mientras que el catolicismo siempre ha trazado un distingo entre la razón anterior y la posterior al pecado original, y en el nominalismo, que, por lo demás, muestra ya rasgos burgueses, ha rebajado aun más el prestigio de aquella, en la doctrina de sus grandes filósofos la razón constituye el orgullo del hombre. Calvino, en cambio, advierte que «todos nuestros esfuerzos, nuestra inteligencia, nuestro entendimiento están tan trastornados, que ante Dios no podemos reflexionar o pensar nada justo». El Espíritu Santo sabe que «todos los pensamientos de los sabios son vanos y nos anuncia claramente que todo lo que imagina el corazón humano es solo maldad».[98] En oposición a Santo Tomás y sus continuadores, para Calvino «está establecido como verdad indudable esto, que no puede ser conmovido por ningún arte: que el entendimiento humano está tan alejado de la justicia de Dios, que todo lo que el hombre reflexiona y piensa es impío, falso, feo, sucio y pecaminoso; su corazón está tan sumido en el pecado que sólo puede exhalar corrupción».[99] En cuanto a insultos procaces contra la razón, Lutero ignora toda medida. La doctrina que él recibió por gracia de Dios, explica, debe ser preservada en lucha abierta contra «la esposa del diablo, la razón, la bella prostituta, pues ella es la principal ramera que el demonio posee». Lutero tiene conciencia de la profunda relación entre el placer y el intelecto, y persigue a ambos con idéntico odio: «Lo que digo de la sensualidad, que es un gran pecado, debe aplicarse también a la razón, pues esta deshonra y ofende los dones espirituales de Dios y

98 J. Calvino, *op. cit.*, pág. 135.
99 *Ibid.*, pág. 161 y sig.

posee la maldad en un grado más tremendo aun que una ramera».[100] Aunque los reformadores personalmente, dentro de determinados límites, valoraron el arte y la ciencia, estos sufrieron gran menoscabo en las regiones influidas por el protestantismo, como consecuencia de la lucha contra la iconolatría y contra la justificación por las obras. La hostilidad concernía, en primer lugar, a todo aquello que en arte está reñido con el concepto de moral vinculado con la interiorización, a toda reminiscencia erótica, al lujo en todas sus manifestaciones. Quien lea las descripciones de aquellos exaltados períodos encontrará que se menciona siempre, cuando se habla del entusiasmo religioso y nacional, el auge de las virtudes cívicas y las buenas costumbres, propugnadas por la autoridad y adoptadas por el pueblo. «Una severa policía castigaba a los adúlteros y a los jugadores», escribe Gregorovius hablando de la Roma de los tribunos populares. En tiempos de Savonarola fue organizada una verdadera policía secreta que volvía imposible cualquier infracción a las buenas costumbres. Es conocida la quema de las «vanidades». Por su influencia y la de sus discípulos fueron quemadas cajas de polvo, carmín y otros cosméticos incompatibles con ese despertar de las masas populares; la misma suerte corrieron juegos de ajedrez y otros, también arpas y chirimías. En una gran hoguera, frente a la *Signoria*, encontraron su destino los libros indeseables: «Las obras de Boccaccio y Petrarca, el Morgante * y otros libros de batallas, así como escritos sobre magia y otras supersticiones; por último, figuras y cuadros impúdicos, pinturas y esculturas de bellas mujeres florentinas realizadas por famosos artistas, y valiosas telas extranjeras con representaciones de naturaleza obscena».[101] La tendencia antiintelectualista es notoria precisamente en todos estos movimientos populares. Se relaciona profundamente con el hecho de que las masas son aun incapaces de una política independiente, orientada a la realización de sus propios intereses, y deben interiorizar sus deseos desviándolos hacia el fetichismo de personas e ideas. Max Weber acentuó el aspecto racionalista del espíritu burgués; el aspecto irracionalista, sin embargo, no está menos ligado a su historia desde el comienzo.

Consideraremos ahora brevemente un nuevo fenómeno que se relaciona de cerca con ese irracionalismo. La juventud, incluso

100 *Luthers Werke, op. cit.*, vol. I, pág. 96 y sigs.

* *Morgante Maggiore*, poema épico de Luis Pulci (1432-1484). (*N. del T.*)

101 J. Schnitzer, *op. cit.*, vol. I, pág. 392.

los niños, juegan un papel especial en estos movimientos. Mientras que, en los períodos caracterizados por un poder que coarta todo desarrollo, son principalmente algunos jóvenes aislados quienes se solidarizan con los oprimidos y dedican su vida a la lucha contra el poder dominante, en estos movimientos burgueses, por el contrario, grandes grupos de jóvenes y muchachas se dejan utilizar fácilmente en actos de violencia y delaciones. La presunta pureza e inspiración de la juventud —otro elemento mágico— favorece entonces los fines del caudillo y el poder de su personalidad. Farel, el predecesor y amigo de Calvino, fue moderadamente reprendido por el Concejo de Ginebra a causa de un tumulto acaecido en la iglesia. «Solo Dios —dice el informante evangelista— desechó los argumentos de los sabios y soliviantó, contra el juicio de los mayores, a la juventud inmadura. Por la tarde de ese mismo día, un ruidoso grupo de "niños pequeños" irrumpió en la catedral, y "sin que nadie pudiera preverlo" llenó la iglesia con salvaje gritería. El "despertar de los niños" fue la señal para los mayores (. . .) Siguieron actos del más crudo vandalismo, escenas tales como rara vez ocurrieron en tiempos de la Reforma».[102] Savonarola tuvo una «policía infantil» perfectamente reglamentada. Lo ayudaba en la tarea de velar por las costumbres e introducía conflictos en el seno de las familias.[103] Naturalmente, los hijos de proletarios se abstenían de ejercer estas funciones morales. «Los niños de las capas inferiores de la población no solo no pertenecían a la huestes de Savonarola, sino que, por el contrario, mostraban hacia ellas una abierta hostilidad y no desperdiciaban oportunidad de jugarles malas pasadas. Hasta se ensañaban con el fraile cada vez que podían».[104] El sentimental endiosamiento del niño como símbolo de la pureza es una de las manifestaciones del espíritu burgués que constituyen, al mismo tiempo, un medio y una expresión de la interiorización compulsiva de los impulsos. Al niño se le atribuye una independencia tal frente a los deseos, que cumple sin pena esa difícil abstinencia que los mayores deben imponerse.[105] En la época burguesa, la juventud no constituye un ideal tanto por su condición de portadora de fuerzas teóricas y prácticas, de garantía de las infinitas posibilidades del hombre, cuanto por

102 F. W. Kampschulte, *op. cit.*, vol. I, pág. 166.
103 Cf. J. Schnitzer, *op. cit.*, vol. I, pág. 271 y sigs.
104 *Ibid.*, pág. 282.
105 La fetichización de lo infantil va tan lejos, que la forma del diminutivo, la infantilización, en la mística burguesa llega a ser un medio poético de expresión.

su calidad de símbolo de la «pureza», de la «inocencia» y de la «candidez». Tal relación ideológica que esta sociedad ha establecido con la naturaleza en general —y no solo con la niñez—, así como la idealización de lo primitivo, de la naturaleza «no corrompida», de la tierra y del campesino, se relacionan estrechamente con los mencionados mecanismos.

La Revolución Francesa parece escapar, a primera vista, de las similitudes estructurales, aquí esbozadas, propias de los movimientos burgueses. La burguesía y las masas desposeídas tenían un interés común: la supresión del *Ancien Régime*. Repetidas rebeliones de masas abrieron la marcha, y, pese a todas las reacciones, el estado de cosas que la Revolución contribuyó a crear condujo realmente, en la primera mitad del siglo XIX, a un mejoramiento de la situación general en el campo y en la ciudad. Sobre todo se logró, dentro de ciertos límites, la «democratización de la propiedad rural» mediante la enajenación de los bienes nacionalizados.[106] A pesar de la relativa comunidad de intereses existente entre la burguesía acomodada y las masas, en el proceso total de la Revolución los antagonismos se abrieron paso. El carácter y el modo de actuar de los grandes caudillos en modo alguno correspondían a un interés homogéneo de la comunidad, irrealizable en aquel momento, sino al interés de la burguesía, progresista por cierto, pero que, respecto de las grandes masas, conducía a la explotación y a la opresión. Mathiez, quien, en sus excelentes obras sobre la Revolución Francesa, fundamenta y defiende la política de Robespierre en todos sus aspectos, pone de manifiesto con suficiente claridad ese antagonismo. Atribuye las dificultades económicas de la Revolución principalmente a los asignados. Todas las clases sociales que no podían compensar el decreciente poder adquisitivo de los asignados mediante el aumento de los precios de venta de sus propias mercancías fueron víctimas de la inflación. Emprendieron la lucha «contra la crueldad del "*laisser faire*" y del "*laisser passer*"». Al derecho de propiedad opusieron el derecho a la vida. Si bien esas masas urbanas y rurales no encontraron ningún caudillo de relieve, en el curso de la Revolución lograron imponer un régimen económico de control, sobre todo respecto de la fijación de precios máximos para los cereales y otros productos de consumo esenciales. Pero esta medida, arrancada al gobierno sólo mediante la más enérgica presión de las masas, incluía también salarios máxi-

106 Cf. M. Kowalewsky, *Die ökonomische Entwicklung Europas* (El desarrollo económico de Europa), Berlín, 1914, vol. VII, pág. 386.

mos. Cuando los círculos burgueses fracasaron en sus desesperados esfuerzos por mantener, en medio de la inflación, un sistema —intolerable para las clases pobres— de libre mercado o incluso de control parcial de la economía, el gobierno se creó una nueva situación de antagonismo respecto del proletariado, al tener que fijar al mismo tiempo precios máximos y salarios máximos. A su vez, dada la estructura de la sociedad y los modos de producción predominantes, ni siquiera el terror bastaba para evitar las transgresiones a la ley en lo referente a productos alimenticios. Si en París, por ejemplo, en el tiempo en que los hebertistas dominaban los comités de sección revolucionarios, los salarios máximos fueron mantenidos con menos rigor que las leyes sobre precios de comestibles, no se puede decir lo mismo de las ciudades del Norte. «Se equivocaría seriamente», escribe Mathiez,[107] «quien pensara que los organismos administrativos de la Revolución ponían mucho celo en aplicar los precios máximos a los comestibles. Aun en plena época del terror, las municipalidades, aparentemente jacobinas en la mayoría de los casos, estaban en manos de los poseedores». Pero dejando de lado estas irregularidades, el gobierno debió enajenarse la voluntad de las masas a causa de la política de salarios que las circunstancias le obligaron a adoptar. Robespierre reconoció demasiado tarde que sin hacer grandes concesiones a las clases inferiores no podía llevar a cabo su política revolucionaria. «La noche anterior a su caída, apoyado por sus amigos Saint Just y Couthon, había conseguido que la Comisión de Bienestar y Seguridad, en sus sesiones del 5 y 6 de Termidor, pusiera por fin en vigencia los decretos de Ventoso (febrero-marzo), que hasta entonces habían permanecido letra muerta; con estos decretos, Saint Just había querido lograr que se expropiara a los sospechosos (los enemigos internos) y se distribuyeran sus bienes entre los *sans-culottes* pobres. Por este medio se crearía una nueva clase que debiese todo a la Revolución, porque a ella debería la propiedad, y que así defendería a la Revolución. Robespierre había sobrepasado la política democrática: iniciaba una revolución social, y esa fue una de las causas de su caída».[108] Estas leyes, que, por otra

107 A. Mathiez, *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur* (La vida cara y el movimiento social bajo el Terror), París, 1927, pág. 586.
108 A. Mathiez, *La réaction thermidorienne* (La reacción de Termidor), París, 1929, pág. 2. Véase una consideración detallada de los decretos de ventoso en G. Lefebvre, *Questions agraires au temps de la Terreur*, Estrasburgo, 1932, esp. pág. 46 y sigs.

parte, en nada hubieran afectado al sistema burgués, nunca fueron aplicadas. La inquietud de Robespierre, que lo indujo a acordarse de ellas, tenía, sin embargo, su justificación. Para enfrentar a los ricos, irritados por los precios máximos obligatorios, ya no contaba él con el apoyo de los trabajadores. Había sido preciso imponer parcialmente la prohibición de cambiar de taller; en el campo, hubo de ordenarse a la gente trabajar en la cosecha, y se dictaron decretos que impedían las coaliciones.[109] «El 9 de Termidor, los trabajadores de París, disconformes con las nuevas tarifas anunciadas por las autoridades de la ciudad pocos días antes, permanecieron indiferentes ante la lucha política que se desarrollaba delante de sus ojos. Precisamente el mismo día 9 organizaron manifestaciones contra los salarios máximos (. . .) Cuando Robespierre y sus amigos eran conducidos al patíbulo, los trabajadores gritaban a su paso: "¡Que el diablo se lleve el máximo!"».[110] Robespierre es un caudillo burgués. Su política tiene un contenido objetivamente progresista; sin embargo, el principio de sociedad que él representa está en contradicción con su idea de la igualdad general. La incapacidad para ver esta contradicción imprime a su carácter, a pesar de todo su apasionado racionalismo, el sello de lo fantástico. Rousseau, su maestro, ya había sido presa de las mismas ilusiones. En el libro segundo de su *Emilio* [111] afirma que la primera idea que hay que enseñar al niño es, «más que la de libertad, la de la propiedad». El elogio de la propiedad reaparece en muchos pasajes. En el artículo sobre la economía política [112] se lee: «Con toda seguridad el derecho a la propiedad es el más sagrado de los derechos de los ciudadanos, y en muchos sentidos es más importante aún que la libertad». Y hasta llega a creer que un sistema sin socialización de la propiedad de los medios de producción podría «evitar una excesiva desigualdad de riqueza»,[113] prevenir la pobreza o, por lo menos, hacerla soportable. Exactamente lo mismo pensaba Robespierre. En su tiempo era imposible discernir las leyes inmanentes de la economía burguesa, que la Revolución afianzó políticamente. Dentro del sistema que representaba Robespierre, ningún gobierno podía contrarrestar los poderes económicos anónimos, ni impedir que se agravaran los antagonismos sociales. El mundo personal de ideas de

109 Cf. A. Mathiez, *La vie chère . . ., op. cit.*, pág. 581 y sigs.
110 *Ibid.*, pág. 605 y sig.
111 J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes, op. cit.*, vol. VI, pág. 98.
112 *Ibid.*, vol. III, pág. 183.
113 *Ibid.*, pág. 179.

Rousseau y Robespierre correspondía a la situación de la pequeña burguesía. Alentaban un fuerte resentimiento contra las grandes fortunas. El principio de la propiedad mostrábaseles en sus aspectos sombríos. Para Rousseau, con este comienza incluso la gran desdicha de los hombres. No obstante, lo considera sagrado. «No necesitamos, sin duda, de una revolución», dijo Robespierre en una reunión de la Asamblea Nacional, aludiendo a las tendencias socialistas,[114] «para demostrar a todo el mundo que la excesiva desigualdad de riquezas es fuente de muchos males y delitos, pero no estamos menos convencidos de que la distribución equitativa de los bienes es una quimera». La exclamación: «*La propriété; que ce mot n'alarme personne*» (La propiedad; que nadie se asuste de esa palabra) figura al comienzo de ese mismo discurso. Pero si para la Revolución Francesa la propiedad es un derecho humano, es propio de la praxis de caudillo de Robespierre el poner bien de manifiesto su modestia y pobreza personales. Se preocupó de rodear su persona con la aureola de la pobreza y la virtud, como rodearon Cola y Savonarola las suyas con la de la gracia divina. Cuando asegura que prefiere ser el hijo de Arístides, criado en el Pritáneo a costa de Atenas, antes que el heredero del trono de Jerjes,[115] no está diciendo nada insensato. En cambio, aseveraciones como la de que considera la riqueza, no solo como la recompensa del delito, sino también como su castigo; y la de que desea ser pobre para no ser infeliz,[116] forman parte de la necesaria glorificación de sí mismo del caudillo burgués. Este realce consciente de sus propias virtudes ascéticas mediante la palabra y la conducta constituye uno de los más importantes medios irracionales para enaltecer la persona de Robespierre frente a sus partidarios. La mayoría de los historiadores han interpretado este comportamiento como un hecho puramente psicológico, sin entenderlo como una de las prácticas que tienen sus raíces en la función de estos políticos en la sociedad. «En qué reside el secreto de su poder?», se pregunta Michelet,[117] «en la creencia en su incorruptibilidad y en su firmeza de carácter, que él había hecho nacer en todos

114 Buchez y Roux, *Histoire parlamentaire de la Révolution française*, París, 1836, vol. XXIV, pág. 130.
115 Cf. el discurso que acabamos de citar.
116 Cf. A. Aulard, *La société des Jacobins, Recueil de documents* (La sociedad de los Jacobinos, compilación de documentos), París, 1895, vol. V, pág. 179.
117 J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, París, 1879, vol. VIII, pág. 268. (*Historia de la Revolución Francesa*, Buenos Aires, Argonauta.)

(. . .) Con admirable coherencia, con sorprendente táctica, consiguió mantener su fama de veraz. Por último pudo conservarla con la sola ayuda de su palabra. Y su palabra tenía tanto peso, que al fin se acababa negando los hechos evidentes, para reconocer como autoridad suprema, en contra de la realidad misma, las afirmaciones de Robespierre (. . .) No mucho después de las críticas de Voltaire, se vuelve a la creencia en el sacerdote. Este sacerdote negaba la naturaleza y se creaba una con su palabra. Y esta naturaleza estaba en fuerte oposición con la otra». La actitud ascética de Robespierre posee, en efecto, carácter mágico. Se sirve de ella como de una legitimación más alta.

Tampoco podían faltarle los símbolos. Estos responden a su política y a su carácter. Las cocardas y banderas desempeñan importante papel en la Revolución. Cuando se le informó que Marat, la noche del levantamiento del 10 de agosto de 1792, se había paseado por las calles de París con una corona de laureles en la cabeza,[118] esto no fue seguramente del gusto de Robespierre. El se oponía a toda desmesura, y las fiestas de la razón, organizadas principalmente por los hebertistas y que eran del todo contrarias a la religión positiva, despertaban su rechazo.[119] Sin embargo, para la fiesta del Ser Supremo, en junio de 1794, que él presidió y cuyo plan, ideado junto con el pintor David, por lo menos aprobó, se vio arrastrado por su propio papel de caudillo burgués, que impone el espectáculo de masas. Cuando contempló al pueblo en el jardín de las Tullerías, exclamó entusiasmado: «¡He aquí todo el mundo reunido!».[120] En el transcurso de la ceremonia prendió fuego con una antorcha a la imagen del ateísmo, erigida especialmente para ese fin. En medio de las llamas surgió la estatua de la sabiduría. Para los organizadores y los espectadores, ello revestía un significado simbólico. En verdad, la lucha de la burguesía contra el ateísmo exalta menos la sabiduría en sí que la sabiduría del gobierno. Esta sociedad necesita de una religión como medio de dominio, porque no hay un interés común que la mantenga. El camino hasta el campo de Marte, donde la Convención Nacional había de escuchar himnos[121] y cantos

118 Cf. E. Hamel, *Histoire de Robespierre*, París, vol. II, pág. 321.
119 Cf. *op. cit.*, vol. III, pág. 160 y sig.
120 *Ibid.*, pág. 380.
121 Entre otros se entonó el himno de Chénier «Dios del pueblo, de los reyes, de las ciudades, de los campos, de Lutero, de Calvino y de los hijos de Israel. . .». Cf. A. Mathiez, *Autour de Robespierre*, París, 1926, pág. 121.

nacionales, ejecutados en una elevación erigida especialmente, fue recorrido en forma de procesión solemne. «La Asamblea Legislativa marchaba detrás de un grupo de ancianos, madres, niños y doncellas. Robespierre, en su calidad de presidente, los precedía. Llevaba pantalones de nanquín, chaqueta azul y un cinturón con los colores nacionales; en la cabeza, un sombrero adornado con un manojo de plumas tricolor, y en la mano, como todos sus colegas, un ramo de espigas, flores y frutos».[122] Lo característico del caudillo popular no es aquí la extravagancia del cortejo, rasgo que las descripciones hostiles a la Revolución suelen exagerar injustamente, sino la necesidad de realizar esas manifestaciones impresionantes y cargadas de elementos simbólicos, a las que ni siquiera Robespierre pudo eludir. En la cumbre del desarrollo de sus fuerzas revolucionarias, la burguesía evoca sus más antiguos levantamientos. «Las fiestas de la fraternidad de la Revolución Francesa, celebradas en París, parecen, en verdad, imitaciones de las fiestas augusteas del tribuno popular de Roma».[123] Sus clases sociales respectivas se encontraban en una situación histórica totalmente distinta, por lo cual las diferencias entre Rienzo y Robespierre son enormes; sin embargo, en su esencia algo tienen de idéntico, pues la forma de la sociedad en que cada uno actuó es la misma.

También las críticas dirigidas a los historiadores clásicos de ambos caudillos muestran a veces una notable coincidencia. Así, el biógrafo moderno de Cola acusa a Gregorovius de «confundir» los hechos y de hacer «crítica escandalizante», porque este habla de exaltación enfermiza, de típica representación carnavalesca, del «plebeyo extraviado coronado de flores» y cosas por el estilo.[124] Y con qué frecuencia expresiones similares acerca de Robespierre han provocado la crítica de los historiadores. Michelet habla de la «fantasía enfermiza» del incorruptible,[125] y no ha sido objeto de recriminaciones más suaves que Gregorovius, con quien puede ser comparado por su poder de representación, por su «actitud teatral», como dice Burdach de este.[126] Michelet y Gregorovius tienen y no tienen razón: los caudillos burgueses presentan rasgos extravagantes, pero las raíces de ello se encuentran, no solo en su psicología, sino también en las circunstancias. Poseyendo esos rasgos se

122 E. Hamel, *op. cit.*, vol. III, pág. 382.
123 Gregorovius, *op. cit.*, pág. 332.
124 K. Burdach, *op. cit.*, parte I, pág. 116 y sig.
125 J. Michelet, *op. cit.*, pág. 271.
126 *Ibid.*

adecuan a la realidad tanto como ello es posible en esa sociedad contradictoria; lo fantástico es una forma de manifestación propia de la profesión de caudillo; no hay uno solo de ellos que, antes o después del cumplimiento de su misión histórica, no haya sido considerado por lo menos un exaltado. Las cualidades que los vuelven apropiados para su función; la ambivalencia entre el amor al pueblo, la dureza y el terror; la combinación de una dulzura infantil con la ira del vengador sanguinario; la firmeza de objetivos del héroe libertador y la sumisión a la voluntad de poderes superiores; la mezcla caótica de sencillez personal y de ideas fantásticas, de esplendor y de rigor moral, todos estos rasgos puede él exhibir, según las circunstancias, siendo sólo en parte consciente de ello; y debe poseer en sí mismo esa índole contradictoria: su carácter está preformado para su función. Todas estas contradicciones están contenidas también en la existencia burguesa corriente. El precavido, «calculador» hombre de negocios, que hasta en los menores detalles es un modelo de sentido de realidad, de exactitud y de moderación, siente predilección, al menos secretamente, por empresas románticas, inverosímiles, y se distingue a veces por sus designios fantásticos. El caudillo es simplemente la potenciación de un tipo. Su estructura caracterológica responde a sus partidarios. La literatura vulgar de la época contiene ese mismo brusco contraste de violencia y virtud, grandilocuencia y sencillez que en el caudillo es motivo de idolatría. En su persona esta mezcla es «natural». Se cuenta que el príncipe Juan de Colonna solía divertirse invitando a su mesa al notario Rienzo y haciéndolo hablar. «Los nobles presentes se echaron a reír cuando este cierta vez dijo: "Cuando yo sea señor o emperador haré colgar a ese barón y haré decapitar a aquel otro", mientras señalaba con el dedo a los invitados. En Roma pasaba por loco (. . .) Nadie imaginaba que aquel loco habría de tener muy pronto el poder de separar de su cuello las cabezas de los grandes de Roma».[127]

Robespierre comparte con los reformadores el rechazo hacia la cultura erótica. La constante insistencia en la pureza de costumbres y el empeño, asociado con ella, de descubrir la suciedad en todo, es un elemento inseparable de su política. En todas partes ven inmundicia, física y moral. La molicie, los hombres de costumbres disolutas, una actitud favorable al goce y la alegría, todo eso les resulta odioso. Si el ginebrino Rousseau en su carta a d'Alembert abomina del teatro y declara que se

127 Gregorovius, *op. cit.*, pág. 311.

trata de un *amusement* y que, al fin, el hombre debe tener sus *amusements*, pero que sólo debe tolerárselos mientras sea estrictamente necesario: «todo entretenimiento innecesario es perjudicial para un ser cuya vida es tan breve y cuyo tiempo es tan valioso»;[128] si, decimos, el maestro de Robespierre propaga semejante odio contra el placer, puede apoyarse en ilustres antecesores ginebrinos. Calvino, por su parte, en oposición a algunos de sus lugartenientes más radicales, pensaba que «al pueblo no debe prohibírsele toda diversión»;[129] sin embargo, mientras duró su dominación, los bailes, los juegos, las reuniones de amigos, públicas o privadas, fueron totalmente prohibidas, o bien debían ajustarse a condiciones que significaban prácticamente una prohibición.[130] También las funciones teatrales «de buena tendencia» [131] fueron combatidas por razones de principio, no tanto por él cuanto por la congregación que él dirigía. «Como era de esperar —se dice en un estudio moderno sobre Robespierre—,[132] él empleó su poder también para implantar por la fuerza la moralidad pública. Robespierre y Couthon, que a menudo almorzaban juntos, constituían un elemento fuertemente puritano dentro del Comité. En octubre alentaron a la Comuna en sus esfuerzos por terminar con la ola de inmoralidad que había invadido a París. Obtuvieron, mediante un decreto del Comité, la orden de arresto del autor y del dueño de un teatro donde se representaba una pieza indecente». Por cierto que, en relación con la teoría y la razón, la actitud de Robespierre es muchísimo más positiva que la de Lutero y los suyos, y no solo como consecuencia del progreso histórico general sobrevenido entretanto, sino también por su posición política, propia del ala izquierda de la burguesía. No obstante, a él también se aplica la regla según la cual los caudillos populares quedan rezagados respecto de los publicistas que les allanan el camino. Robespierre critica severamente la Ilustración. «La virtud y el talento son dos cualidades necesarias, pero la virtud es la más necesaria. La virtud sin talento siempre puede ser útil. El talento sin virtud es una desgracia».[133] En el citado discurso (pág. 7) del 18 de Floreal de 1794,

128 J.-J. Rousseau, «Lettre à M. d'Alembert», en *Oeuvres complètes, op. cit.*, vol. VIII, pág. 232.
129 C. A. Cornelius, *Historische Arbeiten* (Trabajos históricos), Leipzig, 1899, pág. 475.
130 F. W. Kampschulte, *op. cit.*, pág. 444.
131 *Ibid.*, pág. 445.
132 R. S. Ward, *Maximilian Roberspierre*, Londres, 1934, pág. 229.
133 Citado por R. S. Ward, *op. cit.*, pág. 167.

impugnaba el materialismo de la Antigüedad y los tiempos modernos, principalmente en contra de los epicúreos y los enciclopedistas. Después de una muy osada incursión en la historia de la filosofía, reprocha a estos últimos que escribieran contra el despotismo y se hicieran mantener por él, que editataran libros en contra de la corte y los dedicaran a los reyes. Robespierre somete a crítica la filosofía materialista porque «ella hace del egoísmo un sistema, concibe la sociedad humana como una contienda de astucias, el éxito como cartabón de la justicia y la injusticia, el derecho como una cuestión de gusto o de conveniencia, y el mundo como un reino de canallas redomados».[134] Se vale de Rousseau en contra del círculo de Voltaire, en el cual el moralista de Ginebra, como sabemos, fue harto odiado. Pero esa dura descripción del mundo, rechazada por Robespierre, se ajusta más a la realidad que su propia creencia, según la cual, una vez asegurado el orden burgués, la justicia depende del retorno a la virtud, posición idealista que, por cierto, es inseparable de la misión histórica de Robespierre. Con la caída de éste, tal concepción mostró su deficiencia frente al repudiado espíritu del materialismo.

III

Con el fin de poner de relieve las condiciones históricas de ese egoísmo inmisericorde que, por oposición a la moral oficial de la Edad Moderna, constituye en ella un rasgo esencial de la vida cotidiana, en las páginas anteriores nos hemos referido a procesos no cotidianos. Desde los puntos culminantes de su desarrollo, las revoluciones, se difunde sobre el espíritu burgués en su totalidad una luz que facilita también el análisis de los estados normales. Alguien podría inquirir por qué ha sido necesaria esta consideración histórica. La deducción de la limitación anímica e intelectual del carácter predominante, en efecto, parece ya suficiente. La sociedad burguesa no se basa en la cooperación consciente con miras a la existencia y la felicidad de sus miembros. Su principio vital es otro. Cada uno se empeña en trabajar para sí mismo, y está obligado a pensar en su propia conservación. No existe un plan que determine cómo ha de satisfacerse la necesidad general. En la medida en que cada uno se esfuerza por producir aquellas cosas a cambio de las cua-

134 M. Robespierre, *op. cit.*

les puede procurarse aquellas otras que él necesita, la producción se regula de tal manera que la sociedad se puede desarrollar dentro de la forma dada. Con el correr de los siglos, cuanto más posible se vuelve, desde el punto de vista técnico, una regulación más perfecta y más racional, tanto más inadecuado y engorroso resulta ese «sutil» instrumento, el mercado, que sólo a costa de enormes pérdidas de vidas humanas y de bienes posibilita la reproducción de la sociedad, y que, con el avance de la economía capitalista, a pesar del acrecimiento de la riqueza, no puede preservar a la humanidad de caer en la barbarie. El extrañamiento, la ajenidad como categoría antropológica, resulta ya del siguiente hecho: precisamente durante la época caracterizada por la emancipación del individuo, el hombre, dentro de la esfera básica, la esfera económica, se experimenta a sí mismo como un sujeto de intereses, aislado, y sólo entra en relación con otros por medio de la compra y la venta. Si la filosofía característica del siglo concibe al hombre como una mónada encerrada en sí misma en un aislamiento trascendental, y que solo se relaciona con cada una de las otras mónadas por medio de complicados mecanismos que se sustraen de su voluntad, ello no es sino la expresión, dentro de los conceptos de la metafísica, de la forma de existencia del hombre burgués. Cada uno constituye, él solo, el centro del mundo, y cualquier otro está «afuera». Toda comunicación es un comercio, una transacción entre dominios construidos solipsísticamente. El ser consciente de estos hombres admite ser reducido a un pequeño número de relaciones entre magnitudes fijas. El lenguaje de la logística es su expresión adecuada. De esta estructura básica de la época derivan directamente la frialdad y la ajenidad: nada hay en la esencia del individuo burgués que se oponga a la explotación y aniquilación del prójimo. Por el contrario, el hecho de que en semejante mundo cada uno sea para el otro un competidor, y aun el hecho de que, en comparación con el crecimiento de la riqueza social, haya un exceso de hombres cada vez más pronunciado, confieren al individuo típico de la época ese carácter frío e indiferente, que, frente a los hechos más terribles, con tal que ellos no afecten sus intereses, se contenta con la más mezquina de las racionalizaciones.
Los análisis precedentes solo consideraron algunos momentos de la realización histórica del principio burgués. Con ellos, y en relación con el rasgo de la crueldad, hemos pretendido delimitar la teoría del hombre burgués, obtenida por la vía de una deducción meramente teórica, de una manera más concreta que la que esta última posibilita. Si bien al tratar esas revoluciones

no hablamos especialmente de la crueldad, nada es más conocido en ellos que este rasgo. Es cierto que las contrarrevoluciones han sido, por lo general, mucho más sangrientas, pues en ellas falta por completo esa efímera esperanza en un cambio radical, esperanza que, en las revoluciones burguesas, contrarresta al resentimiento: los elementos progresistas quedan inermes y pasan a ser los principales destinatarios del terror. Debido a un factor especial que, si bien todavía no ha alcanzado plena autoconciencia, al menos trata de impulsar los acontecimientos y por ello cumple un papel propio, la masa es rebajada a la función de simple instrumento de venganza contra los grupos de avanzada. En la revolución burguesa la masa —aunque con intensidad variable y vacilando de continuo— es movida por su ala más consciente; ella está diferenciada y se mantiene siempre alerta. Debe ser constantemente observada, convencida y tenida en cuenta. No es masa en el mismo sentido que en la contrarrevolución. En esta suele aparecer el «populacho», que difiere de las masas que actúan en las revoluciones hasta por la estructura psíquica de sus miembros. La pregunta de si las revoluciones acaecidas en épocas muy tempranas en algunos países europeos deben ser clasificadas en uno o u otro tipo de proceso histórico, que, por lo demás, a veces tienen caracteres similares y, en definitiva, constituyen fases de un proceso único, de una totalidad coherente en sí misma, no es susceptible de una respuesta tan fácil como pudiera parecer desde una perspectiva liberal. En todo caso, no se trata de reacciones absolutistas o clericales, sino de la puesta en escena de una pseudorrevolución burguesa de apariencia populista radical, opuesta a cualquier reordenamiento posible de la sociedad. Sus formas resultan una mala copia de aquellos movimientos de que hablábamos.

El papel del caudillo burgués como funcionario de las clases propietarias, la atribución a su persona de cualidades mágicas frente a las masas, su «carisma», la importancia de los símbolos y los festejos, el predominio de la palabra respecto de la acción, el llamado a la renovación interior, la supresión de la antigua burocracia, las luchas personales entre aspirantes a puestos de élite, el comportamiento —en gran medida determinado psíquicamente— de caudillos, lugartenientes y partidarios, la exaltación religiosa o nacional, la fundamentación de la diferencia entre ricos y pobres en la esencia eterna del mundo, he ahí otras tantas manifestaciones de la misma dinámica: masas que, tras las consignas de libertad y justicia, y el impulso —claro u obscuro— irresistible por mejorar su situación, por

lograr una existencia razonable, por la paz y la felicidad, se ponen en movimiento, son incorporadas a una nueva fase de la sociedad de clases. Por cierto que este es solo un aspecto del proceso total. El otro es el progreso que, justamente en aquellas revoluciones, se cumple de manera fulgurante: el progreso de aquella sociedad, precisamente, donde las condiciones para un orden social más alto se han desarrollado así y no de otro modo. Pero aquel momento negativo tiene, a lo largo de toda la época, sus propias consecuencias antropológicas. Mientras no pueda satisfacerse el egoísmo de las masas dirigidas por el caudillo burgués; en tanto las exigencias de esas masas sean forzadas a convertirse en purificación interior, obediencia, sumisión, abnegación; en tanto el amor y el reconocimiento sean desviados por el individuo hacia un caudillo reducido a marioneta, hacia símbolos grandiosos, hacia grandes conceptos, y su propio ser y su exigencia sean aniquilados —a eso tiende la moral idealista—, mientras suceda todo eso el prójimo será experimentado como una nada, y el individuo en general, su placer y su felicidad, despreciado y negado.

El sentimiento de la propia nulidad absoluta, que domina a los miembros de la masa, responde exactamente a la concepción puritana de que «el éxito práctico es al mismo tiempo signo y recompensa de la superioridad ética (. . .) La teoría de que la desgracia es una prueba de la culpa —aunque ella arroje una extraña luz sobre la vida de los santos y sabios cristianos— siempre ha sido del agrado de los ricos».[135] Que el pobre no vale nada es algo que él comprueba nuevamente cada día; en rigor, lo sabe desde un principio. Por cierto que la ideología dominante afirma generalmente lo contrario, pero las capas psíquicas más profundas del hombre no están determinadas solo por ella, sino también, en la misma medida, por la constante experiencia de una realidad contradictoria. La ideología manifiesta es solo un momento en la constitución de los tipos de carácter de la sociedad. El humanismo, que impregna la historia del espíritu moderno, presenta un doble aspecto. Significa, ante todo, la glorificación del hombre como creador de su propio destino. La grandeza del hombre reside en su fuerza para determinarse a sí mismo con independencia de los poderes de la naturaleza ciega que obran dentro de él y fuera de él; reside en su capacidad para actuar. Pero en la sociedad en la

135 R. H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism*, Londres, s.a.p., pág. 267. (*La religión en el origen del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XX.)

que se difundió ese humanismo, tal poder de autodeterminación está distribuido en forma desigual; en efecto, las energías internas no dependen menos del destino externo que este de aquellas. Cuanto más alejado de la situación real del hombre se encontraba su concepto abstracto, exaltado por el humanismo, tanto más miserables debieron aparecer ante sí mismos los individuos de la masa, y tanto más el endiosamiento idealista del hombre, manifiesto en los conceptos de grandeza, de genio, de personalidad predestinada, de caudillo, determinó la humillación y el desprecio de sí del individuo concreto. En él se refleja solamente la realidad. Si aun el más feliz, sin culpa visible, puede de un momento a otro igualarse con el más desdichado y el más pobre, no debido a las fuerzas ciegas de la naturaleza, sino por causas inherentes a la sociedad humana, y si la infelicidad es el único estado normal, no incierto, entonces no tiene mucho sentido hablar del individuo concreto. Cada hora, la sociedad vuelve a confirmar que solo las circunstancias, y no las personas, merecen de hecho respeto. La Reforma, con su *pathos* de anonadamiento moral del hombre, con su odio por la soberbia de las criaturas terrenas, su siniestra teoría de la predestinación, no es tanto la enemiga del humanismo burgués como la otra cara de este, la cara antihumana. Es el humanismo para las masas, y este, la Reforma para los privilegiados. La necesidad de inducir a la mayor parte de la sociedad, mediante prácticas espirituales, a una renuncia que no está directamente condicionada por la naturaleza exterior sino por la organización clasista de la sociedad, presta a todas las representaciones culturales de la época un carácter ideológico que no guarda proporción con el conocimiento posible en virtud del desarrollo técnico. También en una organización en que la libertad humana estuviese limitada por la naturaleza exterior, aún no dominada, y no por las relaciones sociales, los límites impuestos por la naturaleza obligarían a interiorizar una parte de los deseos y necesidades externas y conducirían a una transformación de las energías. Pero en tal caso, en cuanto se desarrollen nuevas tendencias pulsionales, nuevas satisfacciones y formas de placer, todas ellas estarán despojadas de ese carácter de cosa elevada, noble y grandiosa que hoy recubre todas las tendencias espirituales, las llamadas tendencias culturales, por oposición a los instintos materialistas, no interiorizados. El carácter mágico que, como consecuencia de la constitución antagónica de la sociedad, se atribuye a la vida en todas las esferas no económicas, desaparece junto con los fetiches por medio de los cuales se retiene a las masas, y en cuya institución cul-

tivo y propagación se centra esa vida. La conservación de elementos estéticos, literarios y filosóficos de épocas pasadas no significa que se mantenga la relación ideológica en que aquellos se hallaban. El carácter afirmativo de la cultura, de acuerdo con el cual se postuló el ser de un mundo eternamente mejor, por encima del real, este falso idealismo desaparece por completo; pero el materialismo que persiste no es el materialismo burgués de la indiferencia y la competencia; los supuestos de tal materialismo, burdo y atomista, que, bajo el dominio de aquel idealismo, era y es la verdadera religión de la praxis, habrán desaparecido entonces. Con la expresión «reino de la libertad» no se quiere decir que esta práctica, en la que ha madurado la cultura, se difunda en estado «purificado» y, como suele decirse, en beneficio de «todo el pueblo». Esta concepción no dialéctica, que acepta ingenuamente el concepto de cultura de la burguesía, su jerarquización ascética, su concepto de moral, y desconoce sus más grandes logros artísticos, ha dominado los intentos de reforma, aun de partidos progresistas, desde el siglo XIX hasta hoy; ha trivializado el pensamiento y contribuido finalmente al fracaso. La situación sin salida en que cada vez más se encuentran las masas deja al individuo la elección entre dos formas de conducta: en primer lugar, la lucha consciente contra el estado de cosas existente, lucha que contiene, de manera inmediata, el elemento positivo de la moral burguesa, la exigencia de libertad y de justicia, pero suprimiendo su hipóstasis; en segundo lugar, la fiel adhesión a esa moral y a su correspondiente jerarquización, lo cual lleva al secreto desprecio por la propia existencia concreta y al odio por la felicidad de los otros, a un nihilismo [136] que, en la historia de los tiempos modernos, se ha manifestado repetidamen-

136 La crítica de Nietzsche al «nihilismo europeo» acaba, en última instancia, con la negación del desarrollo cultural desde el advenimiento del cristianismo. El nihilismo del que se habla en el texto está esbozado con más exactitud. Designa el secreto autodesprecio del individuo en virtud de la contradicción entre ideología burguesa y realidad, un autodesprecio que por lo general está ligado con la exaltada conciencia de la libertad y la magnitud propia o ajena. Como Nietzsche lleva demasiado lejos este concepto y lo entiende de un modo ahistórico, tiene que ignorar que el nihilismo no es superado ni por la sociedad ni de otro modo alguno. En *Willen zur Macht* (en *Gesammelte Werke*, Musarion, ed., vol. XVIII, pág. 13) se lamenta de que «nos han privado del placer de lo egoísta»; aquello para lo cual intencionadamente infunde ánimo es, sin embargo, solo la conciencia abstracta de antiguos esclavistas, e inadvertidamente, la buena conciencia de los dominadores modernos que reproducen el nihilismo general y lo llevan, incluso, en sí mismos.

te como supresión práctica de toda alegría y de toda felicidad, como barbarie y destrucción.
En momentos históricos críticos, este nihilismo burgués se expresa bajo la forma específica del terror. En lo que va de la historia, el terror ha constituido, en determinados períodos, un medio de gobierno. Solo que es preciso diferenciar en él distintos elementos. Su meta racional consiste en intimidar al contrincante. Los actos de crueldad van dirigidos contra el enemigo, son medidas de protección dirigidas hacia fuera y hacia dentro. Pero el terror persigue también otra finalidad, no siempre consciente para quienes lo ejercen y rara vez confesada por ellos: la satisfacción de los partidarios. Si este segundo elemento tiene importancia aun en movimientos tan progresistas como la Revolución Francesa, ello se explica por aquel profundo desprecio, por aquel odio hacia la felicidad en general que se liga con la compulsión al ascetismo, sancionada por la moral. La prédica acerca del carácter honroso de la pobreza, tema cotidiano de una época que, sin embargo, ha hecho de la riqueza su dios, esa prédica que, en el curso del movimiento, se robustece y constituye finalmente el tono básico de los discursos de los caudillos burgueses, aun de los más liberales, significa, para el instinto más profundo de quienes la oyen, que tras el retorno del orden no comienza una nueva existencia, plena de sentido y feliz, ni termina realmente la miseria —en ese caso no sería necesario el terror para su satisfacción—, sino que se vuelve al trabajo duro, a un mal salario y a una subordinación e impotencia efectivas ante aquellos que no necesitan realizar ningún sacrificio para ser honestos. La igualdad que en tales momentos los individuos de la masa exigen y sienten como justa es, entonces, el rebajamiento general a esa vida de pobreza que con tanta insistencia se les recomienda. Si el goce o, más aún, la capacidad de gozar, que ellos debieron combatir en sí mismos desde la juventud, son tan nocivos, entonces también aquellos que encarnan ese vicio y que, con todo su ser, con su apariencia, su vestimenta y su actitud hacen pensar en él, deben ser suprimidos para que desaparezca el escándalo y cada uno se ratifique en su propia renuncia. A cada uno de estos individuos de la masa le parecería sin duda que toda su vida ha estado descaminada si se descubriera que el goce es realmente algo valioso y que todo ese prestigio de la abstinencia no es más que un engaño. Con los intentos torpes y apresurados de aprovechar aún todo lo que sea posible, y con la imitación de orgías tal como él se las imagina, el pequeño hombre que un día llega al poder da pruebas del mismo miedo interior que asedia al

neófito tenazmente virtuoso: malograr su vida. En todos los casos se trata, justamente, del alma. Los seres humanos, movidos por secreta curiosidad e inagotable odio, buscan lo prohibido detrás de aquello que les es extraño, detrás de cada puerta que no pueden franquear, en inofensivas asociaciones y sectas, en claustros y palacios. El concepto de extraño se vuelve sinónimo del de prohibido, peligroso, depravado, y la hostilidad es tanto más mortífera cuanto que sus portadores sienten que todo eso prohibido está irremisiblemente perdido para ellos debido a la misma rigidez de su carácter. El resentimiento pequeñoburgués contra el noble y el odio al judío tienen una función anímica semejante. Detrás del odio contra la cortesana, del desprecio por el modo de vida aristocrático, de la ira contra la amoralidad judía, el epicureísmo y el materialismo, se esconde un profundo resentimiento erótico que desea la muerte de sus representantes. Estos deben ser eliminados, y, en lo posible, bajo tormento; pues el sentido de la propia existencia es puesto a cada instante en cuestión por la sola existencia de aquellos. En las orgías de la aristocracia, en la promiscuidad sexual de las ciudades insurrectas, en la sed de sangre de los miembros de una religión combatida —en hechos semejantes atribuidos a sus víctimas—, aquella virtud revela su propio sueño. No es tanto la exclusividad del lujo lo que pone en movimiento a la masa ideológicamente dominada, sino la posibilidad misma del lujo. Este no es considerado afrentoso principalmente porque exista pobreza, sino porque la pobreza sería mejor que él. Que todos, de la misma manera, nada sean, y a nada sean reducidos apenas pretendan ser más: esta brutalidad frente al destino personal, que en el mundo burgués es la ley para la mayoría, pone la guillotina ante los ojos de cada uno y otorga además a la masa el sentimiento de ser todopoderosa, por cuanto ve que su principio se constituye como fuerza dominante. La guillotina representa la igualdad negativa, esa democracia degradada, aquella que es idéntica a su opuesto: el total desprecio por la persona humana. Consecuentemente penetra en las cárceles y en los tribunales de los movimientos libertadores burgueses, y de las contrarrevoluciones, además de la crueldad, la humillación moral, el ultraje y la ofensa infligidas a los sospechosos como forma de trato característica. «Igualar» tiene dos significados: elevar lo que está abajo, establecer conscientemente como norma de la sociedad la exigencia de felicidad más alta; pero también rebajar, suprimir la felicidad, hacer descender todo a la actual miseria de la masa. También los movimientos liberadores de este siglo, decisivos para la

humanidad, tienen algo de este segundo significado. En las masas actúan tanto una como otra tendencia, que muy a menudo entran en pugna. Si en las contrarrevoluciones actuó exclusivamente la tendencia negativa, sin embargo también la positiva, sobrepasando la estructura de la época, ya ha determinado de manera predominante la esencia de algunos fenómenos históricos.

No obstante, no se precisa leer las descripciones de Taine,[137] inspiradas por una franca animadversión, para reconocer en el terror de la Revolución Francesa las manifestaciones de aquel nihilismo. De modo más claro que esa recopilación de sucesos tremendos, el «policía filósofo Dutard», citado por Mathiez, expresa la función que cumple el terror respecto de las masas. En su informe sobre la ejecución de diez condenados se lee: «Debo decirles que estas ejecuciones producen en la política los más grandes efectos, pero que los más importantes consisten en calmar el resentimiento que experimenta el pueblo a causa del daño que ha sufrido. Por este medio, el pueblo ejerce su venganza. La mujer que ha perdido a su esposo, el padre que ha perdido a su hijo, el comerciante que ya no tiene tienda, el obrero que paga todo tan caro y cuyo salario se reduce prácticamente a nada, todos ellos se sienten compensados por los males que los agobian solo ante la vista de otros más infelices que ellos, y en los cuales creen reconocer a sus enemigos».[138]

No escapó a Marx y Engels el aspecto despreciable del terror en la Revolución Francesa. En la *Neue Rheinische Zeitung* (Nueva gaceta renana) se lee: «Todo el terrorismo francés no fue nada más que una manera plebeya de acabar con los enemigos de la burguesía: el absolutismo, el feudalismo y la pequeña burguesía (*Spiessbürgertum*)».[139] Y en 1870 Engels escribe: «*La terreur*: trátase en gran parte de crueldades gratuitas cometidas, para su propia tranquilidad, por gente que tiene miedo. Estoy convencido de que la culpa del imperio del terror del año 1793 recae, casi exclusivamente, sobre los burgueses que, movidos por excesivo temor, hacen el papel de patriotas; sobre los pequeñoburgueses (. . .) de provincia y sobre el *lum-*

137 Cf. H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, París, 1881, vol. III, pág. 294; vol. IV, pág. 276 y sigs.
138 A. Mathiez, *La Révolution française*, París, 1928-29, vol. III, pág 81 (traducción propia).
139 «Bilanz der preussischen Revolution» (Balance de la revolución prusiana), en *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx y F. Engels* (Obras póstumas de Marx y Engels), F. Mehring, ed., Stuttgart, 1920, vol. III, pág. 211.

pen, que hace del terror un negocio».[140] Cuando Engels entiende aquí el terror como una exageración ridícula de la meta racional, en su repudio del *lumpen* y de la pequeña burguesía alude también a la índole sadomasoquista, condicionada socialmente, de estas clases sociales, no menos culpables del terror francés que la actividad de sus enemigos.

Ante la dilación sin término de una mejora verdaderamente radical y duradera para los pobres, y ante la certeza de que, a pesar del lema de la igualdad, la desigualdad real persistiría, los caudillos burgueses encontraron la salida justa y ofrecieron a la masa, en lugar de la dicha de lo general, la desdicha de lo particular. La bella Claire Lacombe, desde la revuelta del 10 de agosto, en la que se distinguió, tuvo cierta importancia en la Revolución. Esta actriz estaba muy cerca de la izquierda radical y poesía una decisiva influencia entre las mujeres revolucionarias. Cuando entró en conflicto con Robespierre y los suyos, aun antes de que fuera apresada definitivamente, se anunció la consumación de este hecho con las siguientes palabras: «La señora o señorita Lacombe se halla por fin en la cárcel, privada de toda posibilidad de hacer daño; esta especie de bacante contrarrevolucionaria no bebe ahora otra cosa que agua; se sabe que le gustaba mucho el vino, y que no le gustaban menos la buena comida y los hombres, como lo prueba su amistad íntima con Jacques Roux, Leclerc y otros camaradas».[141] Robespierre representó en gran parte, con su política, este espíritu pequeñoburgués. En lo personal estaba predipuesto a ello debido a su estructura ascética, pero en su carácter también se refleja el inmenso significado progresista de la Revolución. «En cuanto al pueblo —se lee en apuntes suyos—, ¿qué obstáculo se opone a su educación? La miseria. Entonces, ¿cuándo se esclarecerá al pueblo? Cuando tenga pan y los ricos y el gobierno dejen de pagar plumas y lenguas infames para engañarlo. Cuando el interés de estos se funda con el interés del pueblo. ¿Y cuándo se fundirá el interés de estos con el interés del pueblo? Nunca».[142] Pero estas frases exceden realmente del movimiento que él dirigió. En el manuscrito aparecen tachadas por él. Del mismo modo, Saint Just alcanzó a tener una vasta perspectiva: «La felicidad es una idea nueva en Europa».[143]

140 Carta de Engels a Marx del 4 de septiembre de 1870, en Marx-Engels, *Briefwechsel* (Correspondencia) Berlín, 1931, vol. IV, pág. 377.
141 A. Mathiez, *La vie chère...*, *op. cit.*, pág. 356.
142 J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, París, 1924 vol. VIII, pág. 259.
143 Saint-Just, *Oeuvres complètes*, París, 1908, vol. II, pág. 248.

Manifestó esto en relación con las leyes que determinaron la caída de su gobierno. Después de Termidor pasó a la orden del día, no la felicidad, sino el terror desaforado y sin límites.
El análisis de los mecanismos psíquicos a través de los cuales se producen el odio y la crueldad fue iniciado, en la psicología moderna, principalmente por Freud. El aparato conceptual creado por él en las primeras fases de su trabajo puede prestar importantes servicios para la comprensión de estos procesos. De su teoría originaria surge con toda evidencia que las prohibiciones sociales, bajo las condiciones familiares y generales establecidas, contribuyen a fijar al hombre en una etapa pulsional sádica o a hacerlo regresar a ella. Su teoría de las pulsiones parciales, así como la de la represión, el concepto de ambivalencia tomado de Bleuler, y otros, constituyen el prerrequisito de una comprensión psicológica del proceso que estamos tratando aquí, si bien Freud mismo no efectúa esta aplicación en particular.[144] Sin el modo de consideración psicoanalítico, no es posible comprender hoy la transformación de las energías psíquicas en el proceso de interiorización. Pero si bien las categorías freudianas mostraban originalmente un carácter dialéctico, en cuanto se mantenían referidas a la construcción del destino individual en la sociedad y reflejaban la acción recíproca de los factores externos e internos, en los años posteriores el aspecto histórico retrocede más y más, dentro de su construcción conceptual, en favor de lo puramente biológico. Hoy parece como si aquel carácter dialéctico de la teoría, aun en sus trabajos más tempranos, se hubiera deslizado en su obra con independencia de la voluntad del autor y de su orientación positivista. Cuanto más se aproxima a problemas sociológicos, históricos o filosóficos más amplios, tanto más patente aparece el rasgo liberal e ideológico de su pensamiento. De su teoría del narcisismo ya se infiere que el amor es más problemático que el odio. Este, «como relación con el objeto, es anterior al amor, se origina en el rechazo primario del mundo exterior, generador de excitaciones, por parte del yo narcisista».[145] Pos-

144 Una continuación teóricamente importante dentro del psicoanálisis proviene de Wilhelm Reich. Véase principalmente *Massenpsychologie des Faschismus*, Copenhague 1933. Estamos de acuerdo en muchos puntos con su interpretación de rasgos aislados del carácter burgués. Claro que Reich —en esto es un buen discípulo de Freud— los hace derivar, en lo esencial, de la represión sexual; a la desinhibición de la sexualidad genital le atribuye, en la transformación del actual estado de cosas, una importancia casi utópica.
145 S. Freud, *Triebe und Triebschicksale,* en *Gesammelte Werke* (Obras completas), Francfort, 3ª ed., 1967, vol. x, pág. 231.

teriormente, Freud estableció, como hecho fundamental de la vida psíquica, determinado de una manera directamente biológica, «la inclinación al "mal", a la agresión, a la destrucción, y de ahí también a la crueldad, inclinación innata en el hombre».[146] Freud admite que «debe haber, además de la pulsión tendiente a conservar la sustancia viviente y a la unión en unidades cada vez mayores, otra, opuesta a aquella, que pugna por disolver esas unidades y retornar al estado primario inorgánico. Es decir, además del Eros, una pulsión de muerte».[147] El «sentido del desarrollo cultural» sería la «lucha entre Eros y muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción (. . .) tal como esa lucha se cumple en la especie humana».[148]

De este esquema general de Freud deriva su simple filosofía de la historia. Como consecuencia de la «hostilidad primaria de los hombres entre sí»,[149] la sociedad civilizada está permanentemente amenazada por la destrucción, y es imposible una mejora duradera de las condiciones sociales. Todas las formas de compulsión, las leyes, y también la moral y la religión, son intentos de hacer frente a las consecuencias de la eterna pulsión de destrucción. Siempre tendrá que haber una «élite» para refrenar a las masas ávidas de destrucción. A través de la historia recibimos la impresión de que «los motivos ideales solo habrían servido de pretexto a los impulsos destructivos; otras veces, como en el caso de las crueldades de la santa Inquisición, damos en pensar que los motivos ideales se habrían impuesto a la conciencia y los destructivos les habrían proporcionado un refuerzo inconsciente. Ambas cosas son posibles».[150] En todo caso, es seguro «que no hay esperanza de suprimir las tendencias agresivas de los hombres».[151] Aunque, para Freud, la vida de ciertos pueblos primitivos y la doctrina de los bolcheviques parecen dar razón a tales ideas utópicas, él se aferra a su escepticismo: «Las considero una ilusión».[152] Sobre todo, no debe creerse que la guerra se pueda suprimir tan fácilmente. La «aptitud cultural», es decir, «la capacidad del hombre para transformar los instintos egoístas por influencia de lo eróti-

146 S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur,* en *op. cit.,* 3ª ed., 1963, pág. 479.
147 *Ibid.,* pág. 477 y sig.
148 *Ibid.,* pág. 481.
149 *Ibid.,* pág. 471.
150 S. Freud, *Warum Krieg?,* en *op. cit.,* 2ª ed., 1961, vol. XVI, pág. 21 y sig.
151 *Ibid.,* pág. 23.
152 *Ibid.*

co»,[153] consta de «dos partes (...) una innata y otra adquirida en la vida».[154] Tendemos a sobreestimar la parte innata, y a la adquirida, por lo general, no se le concede importancia. La mayoría son «hipócritas» en relación con su grado de cultura. Freud explica la crueldad manifestada en la guerra, y no solo en la guerra, no a partir de una transformación de impulsos orientados hacia fines materiales, o sea, no por la reducción a una situación miserable pacientemente soportada. Tiende a explicar la «presión de la cultura», en tanto esa presión no se refiera a la sexualidad, como presión sobre la pulsión innata de destrucción y no sobre el conjunto de las necesidades que las masas, en vista de las posibilidades sociales, se ven obligadas a reprimir. La eterna pulsión de destrucción viene a ser, como el diablo en la Edad Media, el culpable de todo mal. Y Freud tiene a esta concepción suya por especialmente osada. Como explicación de las vacilaciones del psicoanálisis para admitir la pulsión de muerte en su teoría, escribe: «Probablemente se encontraría una mínima resistencia si se quisiera atribuir a los animales un instinto orientado a ese fin. Pero admitirlo en la constitución humana parece un sacrilegio: contradice demasiados supuestos religiosos, demasiadas convenciones sociales».[155] Ignora en qué medida esta nueva fase de su teoría y de su movimiento retoma simplemente esas convenciones sociales y religiosas.

Los fenómenos históricos a que nos hemos referido vendrían a corroborar la opinión de que la hostilidad contra el placer, presente en las concepciones optimista y pesimista del hombre propias de la Edad Moderna, brota de la situación social de la burguesía. El paradigma de hombre excesivamente idealizado, el concepto, sentimental y severo al mismo tiempo, de virtud y de abnegación, y el culto de un heroísmo abstracto tienen la misma raíz que el egoísmo y el nihilismo individualista con el que están en contradicción y mantienen acción recíproca. La superación de esta moral (*Moral*) no está en proponer otra mejor sino en instaurar estados de cosas en los que desaparezca su razón de ser. La realización de la eticidad (*Sittlichkeit*), de una situación de la sociedad y de los individuos digna del hombre, no es un problema puramente psíquico sino un problema histórico. Mediante este principio, Hegel llevó el idea-

153 S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, en *op. cit.*, vol. x, pág. 334.
154 *Ibid.*
155 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en *op. cit.*, 4ª ed., 1967, vol. xv, pág. 110.

lismo más allá de sus límites originarios. La libertad es «primeramente solo concepto, principio del espíritu y del corazón», pero está destinada a «desarrollarse como objetividad (*Gegenständlichkeit*) . . .».[156] «Al preguntarle un padre cuál era la mejor manera de educar moralmente a su hijo, un pitagórico (la respuesta podría atribuirse también a otros) contestó: "Hazlo ciudadano de un Estado cuyas leyes sean buenas"».[157] La tarea no es, pues, solamente interior. En la actualidad no es tampoco una cuestión de buena orientación o de elección adecuada. Que las generaciones futuras vivan dignamente depende de que se salga de un período de luchas cuya relevancia para su propio punto de vista Hegel no pudo ver. Pero cuando Freud observa burlonamente que, en opinión de ciertas personas, la brutalidad, la violencia y la crueldad del hombre serían solamente temporarias o provocadas por las circunstancias, «quizá solo consecuencia de los sistemas sociales inadecuados que él [el hombre] ha creado hasta ahora»,[158] está refiriéndose a una teoría dialéctica con palabras excesivamente triviales; sin embargo, aun en su traducción pragmática, esta concepción combatida explica mejor el actual estado de cosas que la metafísica biologizante que el propio Freud profesa.

En ningún fenómero se muestra con mayor evidencia la relación entre brutalidad práctica y moral idealista que en la conjunción de la consideración más tierna, de inofensiva bondad y de cínica dureza, que es propia, no solo del individuo que adquiere poder, sino también de las figuras que, en esta época, pueblan el ámbito de lo ideal y de la fantasía. El propietario de una enorme fortuna y el político, cuyas ocupaciones exigen una terrible desconsideración, suelen ser en su casa camaradas tiernos y afectuosos. De la importancia de los niños ya hemos hablado. La más cruel de las tareas cotidianas está precedida y seguida por el gesto amistoso y la sonrisa dirigidos al niño. Cuanto más deben humillarse los socialmente débiles, tanto más alto se eleva el símbolo de los físicamente débiles: los niños y los ancianos venerables. En la indiferencia por la vida de los animales se ha manifestado en la sociedad europea, hasta nuestros días, el torcido desarrollo de la inteligencia y los instintos. La suerte de aquellos en nuestra civilización refleja toda la frialdad y estupidez del tipo humano predominante. Sin embargo, cuando los individuos recurren de manera consciente

156 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3ª ed. § 482; 2ª ed. § 483.
157 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 153.
158 S. Freud, *Neue Folge*. . ., *op. cit.*

a medios particularmente sanguinarios, por lo común han declarado, si no exhibido, su amor por los animales. «Me llaman cruel y sin embargo no puedo ver sufrir a un insecto», afirma Marat después de haber recomendado la matanza de una serie de enemigos políticos.[159] El amor sentimental hacia los animales forma parte, en esta sociedad. de los dispositivos ideológicos. No se trata de una solidaridad general que se extendería a esos seres vivientes, sino, antes bien, de una coartada frente al propio narcismo y frente a la conciencia pública, una especie de prueba de que se está dentro de la moral ideal. El reconocer la propia crueldad, el confesar que se siente placer por la crueldad cometida, eso contradiría por completo la necesaria imagen de esta época. Un gobierno cuyas más importantes medidas aplicadas cada día incluyen ese terror en sentido negativo, un gobierno que ofrece a las tendencias nihilistas de sus partidarios los más atroces sacrificios y muestra una premeditada tolerancia frente a la acción espontánea de estos, se negaría a sí mismo si confesara semejantes cosas. Nada apartará él, pues, más lejos de sí que la delirante función de la crueldad. En efecto, desde hace mucho pertenece, por así decirlo, a la artesanía del terror el atribuirlo a agentes externos, restándole importancia, o el negarlo totalmente. Ya Calvino elogia la clemencia de las autoridades de Ginebra después de haber hecho torturar por ellas a sus enemigos,[160] y oculta esas torturas en un informe destinados a aplacar la indignación de Zurich.[161] Se alzan voces para decir que en la aterrorizada Ginebra se goza de «una increíble tranquilidad» y que reina «la concordia entre los demás bienes»,[162] y las noticias del exterior no tuvieron «mayores consecuencias».[163] Nietzsche dice: «Todo juez es un verdugo sublimado».[164] Si esto es verdad, el hecho se atenuaría cuando el juez lo incorporara realmente a su conciencia. Freud dice, con razón, que la pulsión de destrucción, por motivos culturales, necesita siempre de un pretexto, una racionalización: la maldad del enemigo, la conveniencia de una actitud pedagógica, la defensa del honor, una guerra o alguna rebelión popular. Pero tal racionalización no cumple ese inevitable papel preservador

159 Citado por H. Cunow, *Die Parteien der grossen französischen Revolution und ihre Presse* (Los partidos de la gran Revolución Francesa y su prensa), Berlín, 1912, pág. 334.
160 Cf. F. W. Kampschulte, *op. cit.*, vol. II, pág. 268.
161 Cf. *ibid.*, pág. 270.
162 *Ibid.*
163 *Ibid.*, pág. 271.
164 F. Nietzsche, en *op. cit.*, vol. XI, pág. 205.

respecto de todas las comunidades humanas, sino solo respecto de la actual. La pulsión de destrucción, considerada eterna, ha sido hasta ahora constantemente reproducida a partir de la situación social y también refrenada por medio de prácticas ideológicas. Si las circunstancias son modificadas, la eficacia y el conocimiento de intereses comunitarios pueden determinar las relaciones sociales de los hombres: el «instinto de destrucción» ya no las perturbará. En la época actual, el egoísmo ha llegado, efectivamente, a ser destructivo; tanto el egoísmo, sofocado y desviado, de las masas, como el anticuado principio egoísta de la economía, que ya sólo muestra su aspecto más brutal. Si es superado este, puede aquel, en un nuevo sentido, llegar a ser productivo. El carácter corrompido del egoísmo no reside en él mismo, sino en la situación histórica: si esta es transformada, el concepto de egoísmo puede convertirse en el de sociedad racional.

Puesto que la solución práctica o la solución teórica de las cuestiones antropológicas solo se pueden obtener mediante el progreso de la sociedad misma, y puesto que la verdadera condición del hombre burgués sólo se esclarece totalmente cuando este se ha transformado, ninguna filosofía, ningún método de enseñanza acertado da satisfacción al problema. La moral idealista, que dificulta la visión práctica, no es, quizá, reprochable, sino que debe ser realizada históricamente, y por ello no cabe descartarla hoy. La pregunta sobre cómo se configuraría, en una realidad más racional, el destino del egoísmo, sobre el que recae una interdicción general, y de la «pulsión de destrucción y de muerte», no encuentra una respuesta determinada. Sin embargo, en la época moderna hay indicios que apuntan a una solución en un mismo sentido. Algunos pensadores, en oposición al espíritu reinante, no han ocultado, empequeñecido o acusado al egoísmo, sino que han procurado que este se conozca a sí mismo. No en relación con aquella abstracta y lastimosa ficción, en la que aparece en muchos especialistas de economía política y en Jeremías Bentham, sino en función del placer, del máximo grado de felicidad, en el que también está incluida la satisfacción de impulsos crueles. No idealizaron ninguno de los instintos que históricamente les eran presentados como originarios, sino que condenaron la deformación de los instintos provocada por la ideología oficial. Esos pensadores, desde Aristipo y Epicuro, han sido considerados en la historia moderna, en lo esencial, solo por su antagonismo respecto de la moral dominante. De acuerdo con eso fueron defendidos o condenados. Pero estos apologistas del egoísmo ilimitado constituyen

un caso especial. En la medida en que indagaron los instintos prohibidos sin rechazarlos ni desvalorizarlos, y los hicieron aflorar en la conciencia, esas potencias perdieron su fuerza demoníaca.
Estos psicólogos hedonistas, por lo general, fueron señalados como enemigos de la humanidad o exaltados justamente por estos. Esto le ocurrió sobre todo a Nietzsche. Se interpretó al superhombre (ese concepto problemático con el cual el psicólogo abandonó el campo analítico que dominaba) de acuerdo con el deseo inconsciente del pequeñoburgués, y se confundió al mismo Nietzsche con uno de estos. Lo osado parecía allí bellísimo; a partir de entonces empezó a preferirse la grandeza, la sangre y el peligro en imágenes y monumentos. Pero Nietzsche es todo lo contrario de este exacerbado sentimiento de poder. Su falla reside en su incomprensión histórica del presente, y ello lo lleva a formular extrañas hipótesis allí donde era posible el conocimiento teórico claro. Fue ciego frente a la dinámica histórica de su tiempo y, con ello, respecto del camino que lo condujera a su meta; por ello hasta su más grandioso análisis, la genealogía de la moral y del cristianismo, resulta, pese a toda su sutileza, demasiado tosco. Pero este profeta de los dioses epicúreos y del carácter placentero de la crueldad liberó a esta de la compulsión de ser racionalizada. Cuando la voluntad de hacer sufrir deja de actuar «en nombre» de Dios, «en nombre» de la justicia, de la moralidad, del honor o de la nación, pierde, gracias al conocimiento de sí misma, la espantosa violencia que ejerce mientras se oculta ante su propio agente por medio de la negación ideológica. Es admitida como lo que es en la configuración del modo de vida y se vuelve dominable por la razón. Lo que hace de la crueldad una fuerza destructora de la cultura no es la supresión de la ideología y de su base, es decir el paso a una sociedad mejor, sino el desencadenamiento de esa agresión —actualmente reproducida y reprimida por razones de orden social— por parte de las mismas autoridades burguesas, por ejemplo en la guerra y en el nacionalismo extremo. A Nietzsche mismo no se le puede imaginar como verdugo; sí a muchos de sus adeptos. Su existencia inofensiva surge de un conocimiento de los nexos anímicos, quizás el más profundo que haya habido en la historia. Los precursores de Nietzsche en el análisis del egoísmo y la crueldad, Mandeville, Helvétius, el Marqués de Sade, están tan libres como él de la condescendiente tolerancia de Freud respecto de la pulsión de destrucción, que, «por desgracia», de todos modos existiría; se hallan tan a salvo del resignado es-

cepticismo freudiano como del resentimiento del magnánimo Rousseau.
Con su propia existencia, estos psicólogos parecen estar indicando que la liberación respecto de la moral ascética y de sus consecuencias nihilistas puede producir en el hombre una transformación de sentido inverso a la interiorización. Este proceso, que suprime la interiorización, no hace retroceder al hombre a la etapa psíquica precedente, como si aquel primer proceso no hubiera ocurrido, sino que lo lleva a una forma superior de vida. Estos pensadores han contribuido muy poco a hacer de esa forma de vida una realidad general; esa es principalmente la tarea de las personas históricas en quienes la teoría y la praxis histórica llegaron a constituir una unidad. En ellos los mecanismos de la psicología burguesa, sea como fuerzas determinantes de su vida o como objeto teórico, fueron desplazados por su misión en la historia mundial. En tanto la humanidad, con la ayuda de ellos, entra en una época superior, con la transformación de la realidad alcanzará también, rápidamente, esa complexión psíquica más libre, que ya poseen, sin intervención psicológica, la gran mayoría de los luchadores y mártires empeñados en esa transformación general, porque el *ethos* sombrío, negador de la felicidad, propio de una época que desaparece, no puede ya influir sobre ellos.
Según la teoría estética de Aristóteles, presenciar sufrimientos en la tragedia produce un placer.[165] Los hombres se purifican liberando esa pulsión, la alegría de compartir el dolor. La aplicación de la teoría de Aristóteles a la época moderna parece problemática; ha sido —aun por Lessing— reinterpretada y «reelaborada moralmente» en el sentido de la moral idealista. La catarsis por medio del espectáculo teatral, por el juego en general, supone una humanidad transformada.

165 Cap. VI de la *Poética*.

Teoría tradicional y teoría crítica

(1937)

La pregunta acerca de qué es teoría de acuerdo con el estado actual de la ciencia, no parece ofrecer grandes dificultades. En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes. Cuanto menor es el número de los principios primeros en comparación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. Si aparecen contradicciones entre experiencia y teoría, deberá revisarse una u otra. O se ha observado mal, o en los principios teóricos hay algo que no marcha. De ahí que, en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis. Hay que estar dispuesto a modificarla si al verificar el material surgen dificultades. Teoría es la acumulación del saber en forma tal que este se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible. Poincaré compara la ciencia con una biblioteca que debe crecer constantemente. La física experimental cumple la función del bibliotecario, que se ocupa de las compras, es decir, enriquece el saber aportando material. La física matemática, la teoría de la ciencia natural en sentido estricto, tiene la misión de confeccionar el catálogo. Sin el catálogo, nadie podría sacar provecho de la biblioteca, por más rico que fuera el contenido de esta. «Ese es, pues, el papel de la física matemática: debe efectuar generalizaciones de tal manera que (...) sus resultados útiles sean mayores».[1]

Como meta final de la teoría aparece el sistema universal de la ciencia. Este ya no se limita a un campo particular, sino que abarca todos los objetos posibles. La separación de las ciencias queda suprimida en cuanto las proposiciones atinentes a los distintos dominios son retrotraídas a idénticas premisas. El

1 H. Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese* E. y L. Lindemann, eds., Leipzig, 1914, pág. 146. (*La ciencia y la hipótesis*, Madrid, Espasa-Calpe.)

mismo aparato conceptual creado para la determinación de la naturaleza inerte sirve para clasificar la naturaleza viva, y una vez que se ha aprendido el manejo de ese aparato, es decir las reglas de deducción, el sistema de signos, el procedimiento de comparación de las proposiciones deducidas con los hechos comprobados, es posible servirse de él en cualquier momento. Todavía estamos lejos de esa situación.

Esta, a grandes rasgos, es la idea que hoy se tiene de la esencia de la teoría. Suele referírsela a los comienzos de la filosofía moderna. Como tercera máxima de su método científico, Descartes enuncia la decisión de «conducir ordenadamente mis pensamientos, es decir, comenzar por los objetos más simples y más fáciles de conocer, y poco a poco, gradualmente, por así decir, ascender hasta el conocimiento de los más complejos, con lo cual yo supongo un orden también en aquellos que no se suceden unos a otros de un modo natural». La deducción, tal como se la usa en las matemáticas, sería aplicable a la totalidad de las ciencias. El orden del mundo se abre a una conexión deductiva de pensamientos. «Esas largas cadenas de fundamentos racionales simplísimos y fácilmente intuibles, de las que suelen valerse los geómetras para lograr las demostraciones más difíciles, me indujeron a pensar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento humano se hallan, unas respecto de otras, en la misma relación, y que, si se tiene el cuidado de no considerar verdadero lo que no lo es, y se guarda siempre el orden necesario para deducir una cosa de la otra, no puede haber conocimientos tan lejanos que sean inalcanzables ni tan ocultos que no se los pueda descubrir».[2] Por lo demás, la posición filosófica del lógico hará que las proposiciones más generales de donde parte la deducción sean consideradas como juicios empíricos, como inducciones (tal el caso de John Stuart Mill) o como intelecciones evidentes (en las corrientes racionalistas y fenomenológicas), o bien como principios establecidos en forma totalmente arbitraria (por parte de la axiomática moderna).

En la lógica más avanzada de nuestros días, como la que ha encontrado expresión representativa en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, se entiende por teoría el «sistema cerrado de proposiciones de una ciencia».[3] Teoría, en su exacto sentido, es «un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma

2 R. Descartes, *Discours de la méthode*, II, Leipzig, 1911, pág. 15. (*Discurso del método*, Buenos Aires, Losada.)
3 E. Husserl, *Formale und traszendentale Logik*, Halle, 1929, pág. 89. (*Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM.)

de una deducción sistemáticamente unitaria».[4] Ciencia es «cierto universo de proposiciones (...) que surge de modo constante de la actividad teórica, y en cuyo orden sistemático un cierto universo de objetos alcanza su determinación».[5] El que todas las partes, sin excepción y sin contradicciones, estén encadenadas las unas con las otras, es la exigencia básica que debe cumplir cualquier sistema teórico. La armonía de las partes, que excluye toda contradicción, así como la ausencia de componentes superfluos, puramente dogmáticos, que nada tienen que ver con los fenómenos observables, son señaladas por Weyl como condiciones imprescindibles.[6]
Si este concepto tradicional de teoría exhibe una tendencia, ella es que apunta a un sistema de signos puramente matemático. Como elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y de las proposiciones, fungen cada vez menos nombres en el lugar de los objetos experimentables; aparecen en cambio símbolos matemáticos. Hasta las operaciones lógicas están ya tan racionalizadas, que, por lo menos en una gran parte de la ciencia natural, la formación de teorías se ha convertido en una construcción matemática.
Las ciencias del hombre y de la sociedad se esfuerzan por imitar el exitoso modelo de las ciencias naturales. La diferencia entre escuelas que en materia de ciencias sociales se orientan más hacia la investigación de hechos, o bien se concentran más en los principios, nada tiene que ver con el concepto de teoría como tal. En todas las especialidades que se ocupan de la vida social, la prolija tarea de recolección, la reunión de enormes cantidades de detalles sobre determinados problemas, las investigaciones empíricas realizadas mediante cuidadosas encuestas u otros medios auxiliares, como las que, desde Spencer, llenan gran parte de las actividades universitarias, en especial en los países anglosajones, ofrecen, por cierto, una imagen que exteriormente parece más próxima a los otros aspectos de la vida, propios del modo de producción industrial, que la formulación de principios abstractos o que el examen de conceptos básicos en la mesa de trabajo, como fueron característicos de una parte de la sociología alemana. Pero esto no significa una diferencia estructural en cuanto al pensamiento. En los últimos períodos de la sociedad actual, las denominadas ciencias del

4 *Ibid.*, pág. 79.
5 *Ibid.*, pág. 91.
6 H. Weyl, «Philosophie der Naturwissenschaft», trad. en *Handbuch der Philosophie* (Manual de filosofía), Munich y Berlín, 1927, parte II, pág. 118 y sigs.

espíritu tienen, por lo demás, un fluctuante valor de mercado; deben limitarse a competir modestamente con las ciencias naturales, más afortunadas, cuya posibilidad de aplicación está fuera de duda. De cualquier modo, el concepto de teoría que prevalece en las distintas escuelas sociológicas, así como en las ciencias naturales, es el mismo. Los empíricos no tienen una idea diferente que los teóricos acerca de qué es una teoría bien formada. Aquellos han llegado, simplemente, a la convicción reflexiva de que, frente a la complejidad de los problemas sociales y al estado actual de la ciencia, el ocuparse de principios generales debe ser considerado como una tarea cómoda y ociosa. Y cuando sea necesario el trabajo teórico, este ha de realizarse en contacto constante con el material; por el momento no hay que pensar en exposiciones teóricas generales. Los métodos de formulación exacta, en particular los procedimientos matemáticos, cuyo sentido se relaciona estrechamente con el concepto de teoría esbozado, son muy apreciados por estos especialistas. Ellos no cuestionan tanto la teoría en sí, cuanto la elaborada por otros, «desde arriba» y sin auténtico contacto con los problemas de una disciplina empírica. Las diferenciaciones entre sociedad y comunidad (Tönnies), entre solidaridad mecánica y orgánica (Durkheim) o entre cultura y civilización (A. Weber), como formas básicas de la socialización humana, mostrarían su carácter problemático apenas se intentara aplicarlas a problemas concretos. El camino que debería tomar la sociología en el estado actual de la investigación sería el difícil ascenso desde la descripción de fenómenos sociales hasta la comparación particularizada, y solo desde allí hasta la formación de conceptos generales.
La antítesis aquí esbozada conduce finalmente a que los empiristas, de acuerdo con su tradición, solo acepten las inducciones completas como proposiciones teóricas no derivadas, y crean que aún estamos muy lejos de alcanzarlas. Sus adversarios consideran válidos para la formación de las categorías y principios primeros también otros procedimientos, que no dependen tanto del proceso de recolección de material. Durkheim, por ejemplo, aunque en muchos aspectos coincida con las opiniones básicas de los empiristas, en lo que respecta a los principios considera que el proceso de inducción puede ser abreviado. A su juicio, la clasificación de fenómenos sociales sobre la base de un registro de hechos puramente empírico es imposible; además, no facilitaría la investigación en la medida en que se espera que lo haga. «Su función es proporcionarnos puntos de apoyo, que podemos relacionar con otras observa-

ciones, diferentes de aquellas mediante las cuales hemos logrado esos puntos de apoyo. Para ese fin, la clasificación no necesita estar basada en un inventario completo de todos los rasgos individuales, sino en un número reducido de ellos, cuidadosamente escogido (...) Puede ahorrarle muchos pasos al observador, pues ella lo conducirá (...) Debemos, pues, seleccionar rasgos especialmente importantes para nuestra clasificación».[7] Pero el hecho de que los principios primeros sean alcanzados por selección, por intuición de esencias o por mera convención no importa diferencia alguna en cuanto a su función en el sistema teórico ideal. Lo cierto es que el investigador utiliza sus proposiciones, más o menos generales, como hipótesis para los nuevos hechos que se presentan. El sociólogo de orientación fenomenológica asegurará, por cierto, que tras la comprobación de una ley de esencia será absolutamente cierto que cada caso particular (*Exemplar*) se comportará de acuerdo con ella. Pero el carácter hipotético de la ley de esencia se hará notorio en el problema de saber si, en un caso aislado, estamos frente a un ejemplar de la esencia correspondiente o de otra, relacionada con ella, o bien si se trata de un mal ejemplar de un género o de un buen ejemplar del otro. Siempre se encuentran, por un lado, el saber formulado conceptualmente, y, por el otro, una situación objetiva que debe ser incluida en aquel, y este acto de subsumir, de establecer la relación entre la simple percepción o comprobación del hecho y la estructura conceptual de nuestro saber, es su explicación teórica.

Sobre las diferentes formas de subsunción no hemos de extendernos aquí demasiado. Sí nos referimos brevemente a cómo se comporta este concepto tradicional de teoría respecto de la explicación de acontecimientos históricos. Este problema aparece claramente en la polémica entre Eduard Meyer y Max Weber. Meyer consideraba inútil, e imposible de responder, la pregunta de si, en caso de no haber existido una cierta decisión voluntaria por parte de determinados personajes históricos, las guerras desencadenadas por ellos habrían ocurrido igualmente tarde o temprano. En oposición a ello, Weber señalaba que, así planteada, la explicación histórica es imposible. Sobre la base de las teorías del fisiólogo von Kries, y de juristas y economistas como Merkel, Liefmann y Radbruch, desarrolló Weber la «teoría de posibilidad objetiva». La explicación del historiador

7 E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1927, pág. 99 (traducción propia). (*Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Schapire.)

—como la del penalista— no consistiría en una enumeración lo más completa posible de todas las circunstancias en juego, sino, antes bien, en destacar la relación entre determinadas partes de los acontecimientos, significativas para el decurso histórico, y procesos aislados y determinantes. Esta relación, el juicio, por ejemplo, de que una guerra es desencadenada por la política de un hombre de Estado consciente de sus fines, supone lógicamente que, en caso de no haberse llevado a cabo esa política, no hubiera aparecido el efecto que por ella se explica, sino otro. Postular una determinada causación histórica implica siempre que, faltando ella y como consecuencia de las reglas empíricas conocidas, en las circunstancias dadas se hubiera producido otro efecto. Las reglas empíricas no son otra cosa que las formulaciones de nuestro saber acerca de las relaciones económicas, sociales y psicológicas. Con la ayuda de ellas construimos el proceso probable, eliminando o introduciendo el acontecimiento que ha de servir para la explicación.[8] Se opera con proposiciones condicionales, aplicadas a una situación dada. Si se dan las circunstancias *a b c d*, debe esperarse un resultado *q*; si desaparece *d*, resultará el acontecimiento *r*; si se agrega *g*, el acontecimiento será *s*, y así sucesivamente. Un cálculo de esta índole es propio de la estructura lógica del saber histórico así como de la ciencia natural. Es la forma en que opera la teoría en el sentido tradicional.

Así, pues, lo que el científico, en los más diversos campos, considera la esencia de la teoría, es propio en realidad de su tarea inmediata. El tratamiento de la naturaleza física, del mismo modo como el de mecanismos sociales y económicos determinados, exigen una conformación del material científico del tipo de la proporcionada por una estructura jerárquica de hipótesis. Los progresos técnicos de la época burguesa son inseparables de esta función del cultivo de la ciencia. Por una parte, mediante ella los hechos se vuelven fructíferos para el saber aplicable en la situación dada; por la otra, el saber de que se dispone es aplicado a los hechos. No cabe duda de que ese trabajo representa un momento de la subversión constante y del desarrollo de los fundamentos materiales de la sociedad. Pero en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra mane-

8 M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (Estudios críticos en el campo de la lógica de la ciencia cultural), en *Gesammelte Aufsätze* (Compilación de ensayos), Tubinga, 922, pág. 266 y sigs.

ra ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica.
Tanto la fructuosidad, para la transformación del conocimiento presente, de las conexiones empíricas que se van descubriendo, como su aplicación a los hechos, son determinaciones que no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, solo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales. El hecho de que un descubrimiento motive la restructuración de las tesis vigentes hasta ese momento no se puede fundamentar exclusivamente por medio de consideraciones lógicas, es decir mediante la contradicción con determinadas partes de las ideas dominantes. Siempre es posible imaginar hipótesis auxiliares, que permitirían evitar una modificación de la teoría en su totalidad. El que de todos modos se impongan nuevas tesis es fruto de relaciones históricas concretas, aunque, en rigor, para el científico sólo son determinantes los motivos inmanentes. No niegan esto los epistemólogos modernos, si bien ellos, ante los factores extracientíficos decisivos, apelan más al genio o a la casualidad que a las condiciones sociales. Si en el siglo XVII se comenzaron a solucionar las dificultades en que había caído el conocimiento astronómico, ya no mediante construcciones *ad hoc*, sino abrazando el sistema copernicano, ello no se debió solamente a las cualidades lógicas de dicho sistema, como por ejemplo su mayor simplicidad. Antes bien, la preferencia por esas cualidades nos remite a los fundamentos de la praxis social de aquella época. El camino por el cual el sistema copernicano, apenas mencionado en el siglo XVI, llegó a ser una fuerza revolucionaria, forma parte del proceso histórico a cuyo través el pensamiento mecanicista adquiere una posición dominante.[9] Que la transformación de las estructuras científicas dependa de la situación social respectiva, es algo que se puede afirmar, no solo respecto de teorías tan generales como el sistema copernicano, sino también respecto de los problemas especiales de la investigación corriente. Que el hallar nuevas variedades en dominios aislados de la naturaleza orgánica o inorgánica, ya sea en un laboratorio químico o en investigaciones paleontológicas, constituya un motivo para la modificación de viejas clasificaciones o para el surgimiento de otras nuevas,

9 Una exposición de este proceso se encuentra en *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de ciencias sociales), vol. IV, 1935, pág. 161 y sigs. y en el ensayo de H. Grossmann, «Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur» (Los fundamentos sociales de la filosofía mecanicista y la manufactura).

ello de ningún modo se puede deducir solamente de la situación lógica. Aquí los epistemólogos suelen apelar a un concepto sólo en apariencia inmanente a su ciencia: el concepto de «pertinencia» (*Zweckmässigkeit*). Si las nuevas definiciones se introducen en el sentido de la pertinencia, y en qué medida ello ocurre, no depende, en verdad, sólo de la simplicidad o de la coherencia lógica del sistema, sino, entre otras cosas, de la orientación y metas de la investigación, que no se pueden explicar ni entender a partir de la investigación misma.

Y, así como la influencia del material sobre la teoría, tampoco la aplicación de la teoría al material es sólo un proceso intracientífico; es, al mismo tiempo, social. La relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria. Reglas tales como las de que el alquitrán de hulla, sometido a determinadas influencias, adquiere tonalidades cromáticas, o que la nitroglicerina, la pólvora y otras sustancias tienen un alto poder explosivo, son saber acumulado que es puesto realmente en práctica en los establecimientos fabriles de las grandes industrias.

Entre las distintas escuelas filosóficas, los positivistas y los pragmatistas parecen interesarse especialmente por la imbricación del trabajo teórico en el proceso de vida de la sociedad. Señalan como misión de la ciencia el predecir hechos y obtener resultados útiles. Sin embargo, en la práctica es asunto privado del científico concebir de este modo tal misión y el valor social de su labor. Puede creer en una ciencia independiente, «suprasocial», desligada, o bien en la significación social de su especialidad: esta diferencia de interpretación para nada influye en su quehacer práctico. El científico y su ciencia están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido, sea lo que fuere lo que cada uno entienda por ello. Ambos deben, sí, corresponder a su «concepto», es decir construir una teoría en el sentido en que la hemos caracterizado. Dentro de la división social del trabajo, el científico debe clasificar hechos en categorías conceptuales y disponerlos de tal manera, que él mismo y todos quienes tengan que servirse de ellos puedan dominar un campo táctico lo más amplio posible. Dentro de la ciencia, el experimento tiene el sentido de comprobar los hechos de una manera especialmente adecuada a la situación correspondiente de la teoría. El material fáctico, la materia, es proporcionado desde fuera. La ciencia se encarga de su formulación clara e inteligible, a fin de que los conocimientos puedan ser manejados como se desee. Para el científico, la recep-

ción, transformación y racionalización del saber fáctico es su modo peculiar de espontaneidad, constituye su actividad teórica, lo mismo si se trata de una exposición lo más detallada posible del material, como en la historia y en las ramas descriptivas de otras ciencias particulares, o si se trata de la recolección de datos globales y de la extracción de reglas generales, como en la física. El dualismo entre pensar y ser, entre entendimiento y percepción, es para él natural.

La idea tradicional de teoría es abstraída del cultivo de la ciencia tal como se cumple dentro de la división del trabajo en una etapa dada. Corresponde a la actividad del científico tal como se lleva a cabo en la sociedad junto con todas las otras actividades, sin que se perciba directamente la relación entre las actividades aisladas. De ahí que en esa idea no aparezca la función social real de la ciencia, ni lo que significa la teoría en la existencia humana, sino solo lo que ella es en esa esfera, separada, dentro de la cual se la produce en ciertas condiciones históricas. Pero, en realidad, la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción, y si la división del trabajo en el modo de producción capitalista funciona mal, sus ramas, incluida la ciencia, no deben ser vistas como autónomas o independientes. Son aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada. Son momentos del proceso social de producción, aun cuando ellas mismas sean poco o nada productivas en el verdadero sentido. Ni la estructura de la producción, dividida en industrial y agraria, ni la separación entre las llamadas funciones directivas y las ejecutivas, entre los servicios y los trabajos, las ocupaciones manuales y las intelectuales, son situaciones eternas o naturales; ellas proceden, por el contrario, del modo de producción en determinadas formas de sociedad. La ilusión de independencia que ofrecen procesos de trabajo cuyo cumplimiento, según se pretende, derivaría de la íntima esencia de su objeto, corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa. Estos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprehensible mecanismo social.

La conciencia falsa que de sí mismo tiene el científico burgués en la era del liberalismo se muestra en los más diversos sistemas filosóficos. De un modo especialmente significativo se expresa, hacia principios de siglo, en el neokantismo del grupo de Marburgo. Rasgos aislados de la actividad teórica del científico son transformados en categorías universales, en momen-

tos del espíritu universal, en cierto modo, del «logos» eterno, o, más aún, rasgos decisivos de la vida social son reducidos a la actividad teórica del científico. El poder del conocimiento» es llamado «poder originario». Por «producir» se entiende «la soberanía creadora del pensamiento». En tanto algo aparece como dado, tiene que ser posible constituir sus determinaciones a partir de los sistemas teóricos, y, en última instancia, de la matemática: todas las dimensiones finitas se pueden deducir, mediante el cálculo infinitesimal, del concepto de lo infinitamente pequeño, y precisamente esto sería su «producción». El ideal es alcanzar un sistema unitario de la ciencia, todopoderosa en este sentido. Y puesto que en el objeto todo se resuelve en determinación conceptual, como resultado de este trabajo no se puede ofrecer nada consistente, nada material; la función determinante, ordenadora, fundadora de unidad es lo único sobre lo cual todo reposa, a lo cual tiende todo esfuerzo humano. La producción es producción de la unidad, y la producción misma es el producto.[10] El progreso en la conciencia de la libertad consiste propiamente, según esta lógica, en que, del mísero escorzo de mundo que se ofrece a la contemplación del científico, una parte cada vez mayor sea expresable en la forma del cociente diferencial. Mientras que, en realidad, la profesión del científico es un momento no independiente dentro del trabajo, de la actividad histórica del hombre, aquí es puesta en el lugar de ellos. En la medida en que la razón, en una sociedad futura, debe efectivamente determinar los acontecimientos, esta hipóstasis del logos en cuanto efectiva realidad es también una utopía encubierta. El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional.

El modo de consideración que aísla actividades y ramas de actividades, junto con sus contenidos y objetos, requiere, para ser verdadero, la conciencia concreta de su propia limitación. Es preciso traspasar a una concepción en que la unilateralidad, que inevitablemente sobreviene cuando procesos intelectuales parciales son aislados del conjunto de la praxis social, sea a su vez suprimida y superada. En la idea de teoría, tal como ella se presenta ineludiblemente al científico como resultado de su propio trabajo, la relación entre los hechos y el ordenamiento

10 Cf. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (Lógica del conocimiento puro), Berlín, 1914, pág. 23 y sigs.

conceptual ofrece un importante punto de partida para tal superación. También la teoría del conocimiento dominante ha reconocido la problemática de esa relación. Siempre se vuelve a insistir en el hecho de que los mismos objetos, que, en una ciencia, constituyen problemas difícilmente resolubles dentro de un tiempo previsible, en otra disciplina, en cambio, son aceptados como simples hechos. Nexos que en física se plantean como problema de la investigación, en biología se presuponen como algo evidente. En biología ocurre lo propio con los procesos fisiológicos en relación con los psicológicos. Las ciencias sociales aceptan la naturaleza humana y extrahumana en su conjunto como algo dado y se interesan por la edificación de las relaciones entre hombre y naturaleza y entre los hombres unos con otros. Pero la profundización del desarrollo del concepto de teoría no ha de realizarse sobre la base de esta referencia a la relatividad de la relación entre el pensamiento teórico y los hechos, inmanente a la ciencia burguesa, sino mediante una consideración que atañe, no solo al científico, sino al individuo cognoscente en general.

El mundo perceptible en su conjunto, tal como está presente para un miembro de la sociedad burguesa, y tal como es interpretado dentro de la concepción tradicional del mundo que se halla en acción recíproca con él, representa para su sujeto una suma de facticidades: el mundo existe y debe ser aceptado. El pensamiento ordenador de cada individuo pertenece al conjunto de relaciones sociales, que tienden a adaptarse de una manera que responda lo mejor posible a las necesidades. Pero aquí hay una diferencia esencial entre el individuo y la sociedad. El mismo mundo que, para el individuo, es algo en sí presente, que él debe aceptar y considerar, es también, en la forma en que existe y persiste, producto de la praxis social general. Lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación. No solo en su vestimenta y modo de presentarse, en su configuración y en su modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos solo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción el individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo. La oposi-

ción entre pasividad y actividad, que en la teoría del conocimiento se presenta como dualismo entre sensibilidad y entendimiento, no representa para la sociedad lo mismo que para el individuo. Donde este se siente pasivo y dependiente, aquella, por más que se componga precisamente de individuos, es un sujeto activo, si bien inconsciente y por lo tanto impropiamente tal. Esta diferencia entre la existencia del hombre y la de la sociedad expresa la escisión propia, hasta ahora, de las formas históricas de la vida social. La existencia de la sociedad ha reposado en una represión directa, o bien es la ciega resultante de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido el fruto de la espontaneidad consciente de los individuos libres. De ahí que el significado de los conceptos de actividad y pasividad cambie según se aplique al individuo o a la sociedad. En el tipo de economía burguesa, la actividad de la sociedad es ciega y concreta, la del individuo abstracta y consciente.

La producción humana contiene siempre también algo de sistemático. En la medida en que el hecho, que, para el individuo, se agrega exteriormente a la teoría, es producido socialmente, en ese hecho debe estar presente la razón, aunque sea en un sentido restringido. La praxis social incluye siempre, en efecto, el saber disponible y aplicado; el hecho percibido está, por ende, ya antes de su elaboración teórica consciente, llevada a cabo por el individuo cognoscente, condicionado por ideas y conceptos humanos. A este respecto no debe pensarse solamente en el experimento, característico de las ciencias naturales. La denominada «pureza» del proceso fáctico que debe ser alcanzada por medio del procedimiento experimental, se asocia por cierto a condicionamientos técnicos cuya relación con el proceso de producción material es evidente. Pero aquí, a la cuestión acerca del grado en que lo fáctico está mediado por la praxis social como totalidad, se sumará muy posiblemente otra, relativa a cómo es influido el objeto estudiado por el instrumento de medición, es decir por aquel procedimiento especial. Este último problema, que la física trata constantemente de resolver, se relaciona con el que aquí planteamos no menos estrechamente que el problema de la percepción en general, incluida la percepción cotidiana. El aparato sensorial fisiológico del hombre trabaja desde hace ya tiempo, en gran parte, en la misma dirección que los experimentos físicos. El modo como, al observar receptivamente, se separan y se reúnen fragmentos, como unas cosas son pasadas por alto y otras son puestas de relieve, es resultado del modo de producción moderno en la misma medida en que la percepción de un hombre

perteneciente a cualquier tribu primitiva de cazadores y pescadores es resultado de sus condiciones de existencia y, por supuesto, también del objeto. En relación con esto, la afirmación de que las herramientas serían prolongaciones de los órganos humanos podría invertirse diciendo que los órganos son también prolongaciones de los instrumentos. En etapas más altas de la civilización, la praxis humana consciente determina inconscientemente, no solo la parte subjetiva de la percepción, sino también y en mayor medida, el objeto. Lo que un miembro de la sociedad industrial ve diariamente a su alrededor: casas de departamentos, fábricas, algodón, reses, seres humanos, y no solo los cuerpos, sino también el movimiento en el que son percibidos desde trenes subterráneos, ascensores, automóviles o aviones, este mundo sensible lleva en sí mismo los rasgos del trabajo consciente, y la separación entre lo que pertenece a la naturaleza inconsciente y lo que es propio de la praxis social no puede ser llevada a cabo realmente. Aun allí donde se trate de la percepción de objetos naturales como tales, la naturalidad de estos está determinada por el contraste con el mundo social y, en esa medida, es dependiente de él. No obstante, el individuo percibe la realidad sensible como simple secuencia de hechos dentro de los ordenamientos conceptuales. Por cierto que también estos se han desarrollado en conexión recíproca con el proceso de vida de la sociedad. Por eso, si la subsunción en el sistema del entendimiento y el juicio acerca de los objetos se producen, por lo general, como algo obvio y con notable coincidencia entre los miembros de la sociedad dada, esta armonía, tanto entre percepción y pensamiento tradicional, como entre las mónadas, es decir los sujetos individuales cognoscentes, no es un azar metafísico. El poder del sentido común, del *common sense*, para el cual no existen secretos, así como la vigencia general de opiniones en dominios que no se relacionan directamente con las luchas sociales, como por ejemplo las ciencias naturales, están condicionados por el hecho de que el mundo objetivo, acerca del cual se han de emitir juicios, procede en gran medida de una actividad determinada por los mismos pensamientos mediante los cuales ese mundo es reconocido y comprendido en el individuo. En la filosofía de Kant este hecho es expresado en forma idealista. Su doctrina, según la cual la sensibilidad es meramente pasiva mientras que el entendimiento es activo, plantea a Kant la siguiente cuestión: ¿cómo puede estar seguro el entendimiento de poder aprehender bajo sus reglas, en cualquier futuro posible, eso diverso que le es dado en la sensibilidad? La

tesis de una armonía preestablecida, de un «sistema de preformación de la razón pura», tesis según la cual serían innatas al pensamiento las mismas reglas por las que se regirían los objetos, es expresamente impugnada por él.[11] He aquí la respuesta de Kant: los fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental —esto es, a través de una actividad racional— cuando son captados por la percepción y juzgados con conciencia.[12] En los capítulos más importantes de la *Crítica de la razón pura*, Kant trató de fundamentar con mayor precisión esa «afinidad trascendental», esa determinación subjetiva del material sensible, de la cual el individuo nada sabe. La dificultad y oscuridad que suponen, según el mismo Kant, los pasajes principales (relativos al problema que hemos señalado) de la deducción y del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento se deben quizás, al hecho de que él concibe esa actividad supraindividual, inconsciente, para el sujeto empírico, solo en la forma idealista de una conciencia en sí, de una instancia puramente espiritual. De acuerdo con la visión teórica alcanzable en su época, Kant no concibe la realidad como producto del trabajo, en una sociedad en la cual este es caótico en el todo, pero orientado hacia una meta en cada una de sus partes. Donde Hegel ya discierne la astucia de una razón objetiva, al menos en el plano de la historia universal, Kant ve «un arte oculto en las profundidades del alma humana, el secreto de cuyos mecanismos difícilmente podremos arrancar a la naturaleza, poniéndolo en descubierto ante nuestros ojos».[13] En todo caso, comprendió que detrás de la discrepancia entre hechos y teoría, que el científico experimenta en su actividad de especialista, yace una profunda unidad: la subjetividad general de la cual depende el conocer individual. La actividad social aparece como fuerza trascendental, esto es, como suma de factores espirituales. La afirmación de Kant de que la acción de esa fuerza estaría rodeada de oscuridad, es decir, que, pese a toda su racionalidad, sería irracional, no ca-

11 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, (Crítica de la razón pura, Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento), § 27, B 167.
12 *Ibid.*, Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zweiter Abschnitt, 4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse *a priori*, secc. A, pág. 110 (Segunda parte de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento, cuarta explicación provisoria de la posibilidad de las categorías como conocimientos *a priori*).
13 *Ibid.*, Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, secc. B, pág. 181 (Sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento).

rece de un fondo de verdad. La economía burguesa, por sagaces que sean los individuos que entran en competencia, no está sometida a un plan, ni orientada conscientemente hacia una meta general; la vida del todo se desenvuelve a partir de ella a costa de enormes fricciones, agostada y, en cierto modo, como por azar. Las dificultades internas que aquejan a los conceptos supremos de la filosofía kantiana, sobre todo al yo de la subjetividad trascendental, a la apercepción pura u originaria, a la conciencia en sí, testifican la profundidad y rectitud de su pensamiento. El doble carácter de estos conceptos kantianos, que por una parte señalan la unidad y racionalidad máximas, y por la otra algo oscuro, inconsciente, impenetrable, refleja exactamente la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna. La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero, al mismo tiempo, este proceso y sus resultados son para ellos algo extraños; se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, con sus estados de guerra y su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano. Dentro de la filosofía teórica de Kant, en su análisis del conocimiento, esta contradicción ha sido conservada. La problemática no resuelta de la relación entre actividad y pasividad, entre *a priori* y dato sensible, entre filosofía y psicología, no es, entonces, una insuficiencia subjetiva, sino que es realmente necesaria. Hegel puso en descubierto y desarrolló estas contradicciones, pero finalmente las reconoció en el elemento de una esfera espiritual más alta. La nebulosidad de ese sujeto universal, al que Kant afirma pero al que no puede caracterizar satisfactoriamente, es disipada por Hegel en cuanto pone el espíritu absoluto como lo eminentemente real (*das Allerrealste*). Lo universal, según él, ya se ha desplegado adecuadamente y es idéntico a lo que se concreta. La razón ya no necesita ser simplemente crítica respecto de sí misma; en Hegel ella se ha vuelto afirmativa; aun antes de que la realidad deba ser afirmada como racional. Ante las contradicciones de la existencia humana, que siguen teniendo existencia real, ante la impotencia de los individuos frente a las condiciones creadas por ellos mismos, esta solución aparece, de parte del filósofo, como afirmación privada, como personal declaración de paz con el mundo inhumano.

La inclusión de los hechos en sistemas conceptuales ya existentes y su revisión mediante la simplificación o la eliminación de contradicciones, es, como ya hemos expuesto, una parte de

la praxis social general. En cuanto la sociedad se escinde en grupos y clases, se comprende que esas construcciones teóricas mantengan, según su pertenencia a una de esas clases o grupos, también una relación diferente con esa praxis general. En la medida en que la clase burguesa nació y creció en el seno de una sociedad feudal, la teoría puramente científica que aquella trajo consigo mostró, respecto de esa época, una tendencia muy disolvente y agresiva hacia la vieja forma de la praxis. En el liberalismo, caracterizó ella al tipo humano predominante. Hoy el desarrollo está determinado mucho más por los antagonismos nacionales e internacionales de camarillas de dirigentes, situadas en los puestos de comando de la economía y el Estado, que por las personalidades comunes, que, en su mutua competencia, están destinadas a mejorar el aparato de producción y los productos mismos. En la medida en que el pensamiento teórico no se aplique a fines altamente especializados, en relación con estas luchas, principalmente la guerra y su industria, el interés por él ha disminuido. Se emplean menos energías en formar y hacer progresar la facultad de pensar prescindiendo de su forma de aplicación.
Estas diferencias, a las cuales podríamos agregar aún muchas otras, no impiden, sin embargo, que la teoría en su forma tradicional, el juicio acerca de lo dado en virtud de un aparato de conceptos y de juicios corriente, que rige también para la conciencia más simple, además de la acción recíproca que media entre los hechos y las formas teóricas como consecuencia de las actividades profesionales, cotidianas, ejerza una función social positiva. A este hacer intelectual se han incorporado las necesidades y los fines, las experiencias y destrezas, las costumbres y tendencias de la forma actual del ser del hombre. Tal como un instrumento material de producción, él representa, como posibilidad, un elemento perteneciente, no solo a la totalidad cultural actual, sino también a un todo cultural más justo, más diferenciado, más armónico. En la medida en que este pensamiento teórico no se acomoda conscientemente a intereses externos, ajenos al objeto, sino que se atiene realmente a los problemas tal como ellos aparecen ante él como consecuencia del desarrollo de las especialidades, y en la medida en que, en conexión con esto, plantea nuevos problemas y modifica viejos conceptos cuando ello parece necesario, puede entonces, con derecho, considerar los logros de la época burguesa en materia de técnica e industria como su legitimación, y puede también estar seguro de sí mismo. Por supuesto que se comprende a sí mismo como hipótesis y no como certeza. Pero este carác-

ter de hipótesis es compensado de muchas maneras. La inseguridad no es mayor que lo que debe ser en virtud de los medios intelectuales y técnicos con que se cuenta y que, en general, han probado su utilidad, y la formulación de tales hipótesis, en cuanto tal y por pequeña que sea su verosimilitud, vale como un logro socialmente necesario y valioso que, en sí mismo, en todo caso no es hipotético. La formación de hipótesis, el trabajo teórico en general, es una actividad para la cual existe, en la situación social presente, una fundamental posibilidad de aplicación, es decir, una demanda. Si ella es pagada por debajo de su valor, o incluso si no puede ser vendida, comparte simplemente el destino de otros trabajos concretos y, quizás, útiles, desechados por esta economía. No obstante, ellos la suponen y forman parte del proceso económico en su totalidad, tal como se cumple bajo determinadas condiciones históricas. Esto nada tiene que ver con la pregunta sobre si los esfuerzos científicos mismos son productivos en sentido estricto. En este sistema hay demanda para una enorme cantidad de productos llamados científicos; son apreciados de los más diversos modos, y una parte de los bienes que provienen realmente de un trabajo productivo es gastada en ellos, sin que esto implique nada respecto de su propia productividad. También la ociosidad de ciertos sectores de la actividad universitaria, así como la ingeniosidad vacía, la formación metafísica o no metafísica, de ideologías, tienen, junto con otros requerimientos surgidos de los antagonismos de la sociedad, su importancia social, sin que en el período actual sean realmente adecuados a los intereses de alguna mayoría notable de la sociedad. Una actividad que contribuye a la existencia de la sociedad en su forma dada no necesita, en modo alguno, ser productiva, es decir crear valores para una empresa. No obstante ello, puede pertenecer a ese sistema y contribuir a posibilitarlo; es lo que ocurre, en verdad, con la ciencia especializada.

Ahora bien, hay un comportamiento humano [14] que tiene por objeto la sociedad misma. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él estos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención consciente ni por su significado objetivo, en que una cosa

14 Este comportamiento es designado, en lo que sigue, como «crítico». La palabra se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, como en el de la crítica dialéctica de la economía política. Se refiere a una característica esencial de la teoría dialéctica de la sociedad.

cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él nada tenga que hacer. Por regla general, el individuo acepta naturalmente, como preestablecidas, las destinaciones básicas de su existencia, esforzándose por darles cumplimiento; además, encuentra su satisfacción y pundonor en resolver, con todos los medios a su alcance, las tareas inherentes a su puesto en la sociedad, y, a pesar de la energía con que puede criticar cuestiones de detalle, en seguir haciendo afanosamente lo suyo; en cambio, el comportamiento crítico a que nos referíamos, de ninguna manera acata esas orientaciones que la vida social, tal y como ella se desenvuelve, pone en manos de cada uno. La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica. Esta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines.
El carácter escindido, propio del todo social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico. En tanto reconocen ellos la forma presente de economía, y toda la cultura fundada sobre ella, como productos del trabajo humano, como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada, se identifican con esta totalidad y la entienden como voluntad y razón: es su propio mundo. Al mismo tiempo, advierten que la sociedad es comparable con procesos naturales extrahumanos, con puros mecanismos, puesto que las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es el de ellos, sino el del capital. Lo que va de la historia no puede, en rigor, ser comprendido; comprensibles solo son en ella individuos y grupos aislados, y estos ni siquiera totalmente, pues, en virtud de su dependencia interna respecto de una sociedad inhumana, ellos son, aun en sus acciones conscientes, en gran medida funciones mecánicas. Aquella identificación es por ello contradictoria, una contradicción que caracteriza a todos los conceptos del pensamiento crítico. Para este, las categorías económicas de «trabajo», «va-

lor» y «productividad» significan exactamente lo que ellas significan en este sistema, y toda otra explicación es vista como un mal idealismo. Al mismo tiempo, el aceptar simplemente ese significado implica la más torpe de las falsedades: el reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida de la sociedad contiene también la condena de aquellas. Este carácter dialéctico de la autointerpretación del hombre actual determina también, en última instancia, la oscuridad de la crítica kantiana de la razón. La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo, como unidad que crece y muere de manera natural, no es precisamente un modelo para la sociedad, sino una sofocante forma de ser, de la cual debe emanciparse. Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida. Carece, sin embargo, del carácter pragmático que es propio del pensamiento tradicional en cuanto trabajo profesional socialmente útil.
Para el pensamiento teórico corriente, tal como lo hemos expuesto, tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica de los sistemas de conceptos con que se las aprehende, y por consiguiente su papel en la praxis, son considerados exteriores. Este extrañamiento, que en la terminología filosófica se expresa como separación entre valor e investigación, conocimiento y acción, así como en otros pares de oposiciones, preserva al investigador de las contradicciones señaladas y otorga un marco fijo a su actividad. A un pensamiento que no reconoce ese marco parece faltarle toda base de apoyo. ¿Qué otra cosa podría representar un procedimiento teórico que, en última instancia, no se reduzca a la determinación de hechos a partir de sistemas de conceptos lo más simples y diferenciados que se pueda, sino un juego intelectual y falto de dirección, mitad fantasía abstracta, mitad expresión impotente de estados de ánimo? La indagación del condicionamiento social de hechos y de teorías puede constituir quizás un problema de investigación, incluso todo un campo de trabajo teórico, pero no se advierte en qué medida tales estudios se diferenciarían básicamente de otros estudios especializados. La investigación de ideologías o la sociología del conocimiento, que han sido extraídas de la teoría crítica y establecidas como disciplinas especiales, no están, ni por su esencia ni por sus propósitos, en oposición con la actividad corrien-

te de la ciencia ordenadora. En ellas, el conocimiento de sí del pensamiento se reduce a descubrir relaciones entre posiciones espirituales y situaciones sociales. La estructura del comportamiento crítico, cuyos propósitos sobrepasan los de la praxis social dominante, no es, por cierto, más afín a estas disciplinas que a las ciencias naturales. Su oposición al concepto tradicional de teoría no surge tanto de la diferencia de objetos cuanto de sujetos. Para los representantes de este comportamiento, los hechos, tal como ellos provienen del trabajo en la sociedad, no son exteriores en el mismo sentido en que lo son para los investigadores o los miembros de otras ramas profesionales, que piensan como investigadores en pequeño. Para aquellos, trátase de una reorganización del trabajo. Pero en la medida en que las circunstancias que se ofrecen a la percepción son entendidas como productos que están bajo el control del hombre o, en todo caso, en el futuro han de caer bajo ese control, dichas circunstancias pierden el carácter de mera facticidad.
Mientras que el especialista, «en cuanto» científico, ve la realidad social, junto con sus productos, como exterior, y, «en cuanto» ciudadano, percibe su interés por ella a través de artículos políticos, de la afiliación a partidos o a organizaciones de beneficencia, y de su participación en las elecciones, sin unir ambas cosas —y algunas otras formas de comportamiento— en su persona de otro modo que, a lo sumo, mediante una interpretación psicológica, hoy, en cambio, el pensamiento crítico está motivado por el intento de suprimir y superar realmente esa tensión, de suprimir la oposición entre la conciencia de fines, la espontaneidad y la racionalidad esbozadas en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo, fundamentales para la sociedad. El pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que se opone a sí mismo en tanto no se produzca esa identidad. Si el actuar conforme a la razón es propio del hombre, la praxis social dada, que forma la existencia hasta en sus mismos detalles, es inhumana, y este carácter de inhumanidad repercute en todo lo que se realiza en la sociedad. La actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está en relación. Pero si a ello se suman, como una parte más de la naturaleza, las circunstancias que dependen únicamente del hombre mismo, su relación en lo que respecta al trabajo, la marcha de su propia historia, entonces esta exterioridad no solo no es una categoría suprahistórica, eterna —tampoco es pura naturaleza en el sentido señalado—, sino

el signo de una lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirracional.
El pensamiento burgués está constituido de tal manera que, en la reflexión sobre su propio sujeto, admite con necesidad lógica el *ego*, el cual se cree autónomo. Por su esencia, es abstracto, y su principio es la individualidad ajena al acontecer, la individualidad que, en su pretensión, se eleva a causa última del mundo o aun a mundo. Su opuesto inmediato es la convicción que se tiene a sí misma por la expresión no problemática de una comunidad ya existente, por ejemplo, la ideología de la raza. El nosotros retórico es usado aquí en serio. El hablar cree ser el instrumento de la generalidad. En la desgarrada sociedad de hoy, este pensamiento es, al menos en cuestiones sociales, armonicista e ilusionista. El pensamiento crítico y su teoría se oponen a ambas actitudes. No son ni la función de un individuo aislado ni la de una generalidad de individuos. Tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza. No es un punto, como el yo de la filosofía burguesa; su exposición consiste en la construcción del presente histórico. El sujeto pensante tampoco es el lugar en el que confluyen conocimiento y objeto, lugar a partir del cual se obtendría entonces un saber absoluto. Esta apariencia en la que, desde Descartes, vive el idealismo, es ideología en sentido estricto: la limitada libertad del individuo burgués aparece en forma de libertad y autonomía perfectas. Pero el yo, sea que actúe simplemente como pensante o de alguna otra manera, en una sociedad impenetrable, inconsciente, tampoco tiene la certeza de sí mismo. En el pensar acerca del hombre, sujeto y objeto se separan el uno del otro; su identidad está puesta en el futuro y no en el presente. El método que conduce a ello puede llamarse, en la terminología cartesiana, clarificación; pero esta, en el pensamiento realmente crítico, significa, no solamente un proceso lógico, sino al mismo tiempo un proceso histórico concreto. En su decurso se transforman, tanto la estructura social en su totalidad, como la relación del teórico con la sociedad, es decir, se transforma el sujeto así como el papel del pensamiento. La aceptación de la invariabilidad esencial de la relación entre sujeto, teoría y objeto, diferencia la concepción cartesiana de cualquier lógica dialéctica.
Pero, ¿en qué conexión está el pensamiento crítico con la experiencia? Si ese pensamiento no sólo debe ordenar, sino tam-

bién extraer de sí mismo los fines trascendentes a ese ordenar, su propia dirección, entonces siempre permanece simplemente cabe sí (*bei sich*), como la filosofía idealista. Y, en la medida en que no se exalte en fantasías utópicas, se hunde en espejismos formalistas. El intento de determinar conceptualmente fines prácticos de un modo legítimo debería fracasar siempre. Si el pensar no se conforma con el papel que se le ha adjudicado en la sociedad establecida, si no ejerce la teoría en el sentido tradicional, recae necesariamente en ilusiones superadas ya hace tiempo. Esta reflexión, este regreso comete el error de entender el pensar en forma separada, especializada y, por lo mismo, espiritualista, tal como él se realiza bajo las condiciones de la actual división del trabajo. En la realidad social, la actividad de pensar nunca ha permanecido cabe sí misma (*bei sich selbst*), sino que, desde un principio, ha funcionado como momento independiente del proceso de trabajo, que tiene una tendencia propia. Por medio del movimiento antagónico de épocas y fuerzas progresivas y retrógradas, dicho proceso conserva, eleva y desarrolla la vida humana. En las formas históricas de existencia de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos, en la etapa alcanzada en cada caso, benefició directamente solo a un pequeño grupo de personas, y estas condiciones de vida se manifestaron también en el pensamiento, imprimieron su sello en la filosofía y en la religión. Sin embargo, en lo profundo alentó, desde el comienzo, el anhelo de extender la posibilidad de consumo a la mayoría; a pesar de la conveniencia material que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. Esclavos, siervos y ciudadanos se sacudieron el yugo. Este anhelo también se plasmó en las formas culturales. Y en la historia moderna, al exigirse de cada individuo que haga suyos los fines de la totalidad y que los reconozca nuevamente en ella, existe la posibilidad de que la dirección del proceso social del trabajo, dirección que se establece sin una teoría determinada y como resultante de fuerzas dispares, y en cuyos instantes críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetre en la conciencia y se transforme en una meta. El pensamiento no extrae esto de sí mismo, más bien diríamos que descubre su propia función. Los hombres llegan, en la marcha de la historia, al conocimiento de su hacer, y así comprenden la contradicción contenida en su propia existencia. La economía burguesa estuvo dispuesta de tal modo que los individuos, en cuanto persiguiesen su propia felicidad, mantendrían la vida social. Pero en tal es-

tructura está implícita una dinámica en virtud de la cual, y en una proporción que en definitiva hace pensar en las antiguas dinastías asiáticas, de un lado se concentra un poder fabuloso, y del otro una completa impotencia material e intelectual. Aquello que, en esta organización del proceso de vida, resultaba originariamente fecundo, se transforma en infructuosidad y en estorbo. Los hombres, con su mismo trabajo, renuevan una realidad que, de un modo creciente, los esclaviza.

Y, efectivamente, con respecto al papel de la experiencia, existe una diferencia entre la teoría tradicional y la teoría crítica. Los puntos de vista que esta extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, especialmente la idea de una organización social racional acorde con la generalidad, son inmanentes al trabajo humano, sin que los individuos o la conciencia pública los tengan presentes en su verdadera forma. El experimentar y percibir estas tendencias responde a un interés especial. De acuerdo con la doctrina de Marx y Engels, ese interés se engendra necesariamente en el proletariado. En virtud de su situación en la sociedad moderna, el proletariado experimenta la relación entre un trabajo que pone en manos de los hombres, en la lucha de estos con la naturaleza, medios cada vez más poderosos, y la continua renovación de una organización social caduca. La desocupación, las crisis económicas, la militarización, los gobiernos fundados sobre el terror, el estado general de las masas, no se basan, precisamente, en lo precario del potencial técnico, como pudo ocurrir en épocas anteriores, sino en las condiciones en que se lleva a cabo la producción, condiciones que ya no se adecuan al momento presente. El despliegue de todos los medios, físicos y espirituales, para el dominio de la naturaleza, es coartado por el hecho de que ellos están en manos de intereses particulares opuestos los unos a los otros. La producción no está orientada hacia la vida de la comunidad, contemplando además las exigencias de los individuos, sino que se dirige en primer lugar a las exigencias de poder de los individuos, contemplando también, en caso de necesidad, la vida de la comunidad. Esto ha sido una derivación forzosa del principio progresista de que es suficiente con que los individuos, bajo el sistema de propiedad establecido, se preocupen solo de sí mismos.

Pero en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social, que también es estimulada por

los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales e intereses de clase, que solo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato. También para el proletariado el mundo tiene, en la superficie, una apariencia distinta. Una posición que no fuera capaz de enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses y, por ende, también en nombre de los verdaderos intereses de la sociedad en su conjunto, y, por el contrario, extrajera sus lineamientos de los pensamientos y sentimientos de la masa, caería ella misma en una dependencia esclavizadora respecto de lo establecido. El intelectual que se limita a proclamar en actitud de extasiada veneración la fuerza creadora del proletariado, contentándose con adaptarse a él y glorificarlo, pasa por alto el hecho de que la renuncia al esfuerzo teórico —esfuerzo que él elude con la pasividad de su pensamiento— o la negativa a un eventual enfrentamiento con las masas— a la que podría llevarlo su propio pensamiento— vuelven a esas masas más ciegas y más débiles de lo que deberían ser. El propio pensamiento del intelectual, en tanto elemento crítico y propulsor, forma parte del desarrollo de las masas. Que ese pensamiento se subordine por completo a la situación psicológica de aquella clase que, en sí, representa la fuerza transformadora, induce en ese intelectual el sentimiento gratificador de estar ligado a un poder inmenso, instilándole un optimismo profesional. Cuando este optimismo es desmentido por períodos de fracaso profundo, muchos intelectuales corren el peligro de caer en el nihilismo y en un pesimismo social tan extremo cuan exagerado era su anterior optimismo. No soportan que justamente el pensamiento más actual, el que abarca más profundamente la siutación histórica, el más promisorio, en determinados períodos traiga como consecuencia el aislamiento de sus portadores y la necesidad de nadar contra la corriente.

Si la teoría crítica consistiera en esencia en formular los sentimientos e ideas de una clase en determinados momentos, no ofrecería ninguna diferencia estructural respecto de la ciencia especializada: en ese caso se trataría de la descripción de contenidos psíquicos que son típicos de determinados grupos de la sociedad, es decir, de una psicología social. La relación entre ser y conciencia es diferente en las diversas clases de la sociedad. Las ideas con que la burguesía explica su propio sistema: el intercambio equitativo, la libre competencia, la armonía de los intereses, etc., revelan su contradicción interna y, con ello, su antítesis respecto de ese sistema, apenas se las considera se-

riamente y se las piensa, hasta sus últimas consecuencias, como principio de la sociedad. Así, pues, la mera descripción de la autoconciencia burguesa no proporciona por sí sola la verdad acerca de esa clase. Tampoco la sistematización de los contenidos de conciencia del proletariado puede proporcionarnos una imagen verdadera de su existencia y de sus intereses. Ella sería una teoría tradicional caracterizada por un planteamiento peculiar de los problemas, y no el aspecto intelectual del proceso histórico de la emancipación del proletariado. Lo mismo valdría si pretendiéramos limitarnos a registrar y publicar, no las ideas del proletariado en general, sino las de una fracción más avanzada de este, las de un partido o las de sus conductores. El registro y ordenamiento, dentro de un aparato conceptual ajustado lo más posible a los hechos, constituiría, también en este caso, la verdadera tarea, y la última meta del teórico sería la previsión de datos sociopsicológicos futuros. El pensar, el formular la teoría, por un lado, y su objeto, el proletariado, por el otro, serían asunto aparte. Pero si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no solo como expresión de la siutación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. El proceso de confrontación crítica entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella, así como entre estos sectores más avanzados, junto con sus teóricos, y el resto de la clase, debe ser entendido como un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas propulsoras, disciplinantes y agresivas. El vigor de dicho proceso se manifiesta en la constante posibilidad de tensión entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar. La unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la liberación es al mismo tiempo —en el sentido de Hegel— su diferencia: solo existe como conflicto, que amenaza constantemente a los sujetos comprendidos en él. Esto se hace evidente en la persona del teórico: su crítica es agresiva, no solo frente a los apologistas conscientes de lo establecido, sino en la misma medida frente a tendencias discrepantes, conformistas o utopistas dentro de sus propias filas.

La concepción tradicional de teoría, parte de la cual es captada por la lógica formal, responde al proceso de producción según la división del trabajo, tal como se da en la actualidad. Puesto

que la sociedad tendrá que enfrentarse con la naturaleza también en épocas futuras, esta técnica intelectual no será irrelevante sino que, por el contrario, deberá ser desarrollada al máximo. Pero la teoría, como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentre en movimiento. Si bien las victorias y derrotas presentan una vaga analogía con la verificación e invalidación de hipótesis en el dominio de la ciencia, el teórico crítico no puede apoyarse en ellas para cumplir sus tareas. Le sería imposible alabar, como Poincaré, un avance enriquecedor logrado a costa de desechar hipótesis.[15] Su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella. En su comportamiento tienen cabida, ciertamente, muchos elementos teóricos en el sentido habitual: el conocimiento y pronóstico de hechos relativamente aislados, juicios científicos, planteo de problemas que, por sus intereses específicos, difieren de los corrientes, pero presentan la misma forma lógica. Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como existente, su papel positivo en una sociedad en funcionamiento, su relación, mediada y poco evidente por cierto, con la satisfacción de las necesidades de la comunidad, su participación en el proceso de vida de la totalidad que se renueva a sí misma, todas estas pretensiones por las que la ciencia no suele preocuparse ya que su cumplimiento es reconocido y asegurado por la posición social del científico, son cuestionadas por el pensamiento crítico. La meta que este quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria presente; pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su supresión. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto. Aunque en cada momento se puedan detectar con exactitud equívocos y confusiones, aunque se pueda eliminar cualquier error, sin embargo la tendencia general de tal empresa, el quehacer intelectual como tal, por más exitoso que prometa ser, no obtiene ninguna sanción del sentido común, ninguna consagración social. Por el contrario, las teorías que son susceptibles de confirmación o rechazo en la construcción de máquinas, en organizaciones militares, o en exitosas piezas cinematográficas, terminan, aun cuando se las elabore en forma independiente de su aplicación, como la física teórica, en algún consumo claramente descriptible, por más que este consista

15 Cf. H. Poincaré, *op. cit.*, pág. 152.

sólo en un manejo virtuosista de los signos matemáticos, recompensando el cual la buena sociedad deja traslucir su sentido de la humanidad.

Pero de cómo será consumido el futuro con el que tiene que ver el pensar crítico, de eso no hay ejemplos semejantes. No obstante, la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medios técnicos con que se cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios. En cuanto es la comprensión del modo en que el desmembramiento y la irracionalidad pueden ser eliminados ahora, esa idea se reproduce de continuo en la situación imperante. Pero la facticidad juzgada en esa idea, las tendencias que apuntan a una sociedad racional, no son creadas fuera de ese pensar crítico por fuerzas exteriores a él en cuyo producto pudiera él reconocerse luego, digamos, por simple casualidad, sino que el mismo sujeto que quiere imponer esos hechos, una realidad mejor, es también quien los concibe. La problemática coincidencia entre pensar y ser, entendimiento y sentidos, necesidades humanas y su satisfacción dentro de la caótica economía de hoy, coincidencia que, en la época burguesa, aparece como azar, debe dejar paso a la relación entre propósito racional y realización. La lucha por el futuro es el imperfecto reflejo de esta relación, en cuanto una voluntad orientada hacia la configuración de la sociedad como un todo actúa ya conscientemente dentro de la teoría y la praxis que deben conducir a ello. En la organización y la comunidad de los combatientes aparece, más allá de toda la disciplina basada en la necesidad de imponerse, algo de la libertad y espontaneidad del futuro. Donde la unidad de disciplina y espontaneidad ha desaparecido, el movimiento se transforma en asunto de su propia burocracia, un espectáculo que ya pertenece al repertorio de la historia moderna.

La vigencia en el presente de ese futuro anhelado no es, sin embargo, ninguna certeza. El sistema conceptual del entendimiento ordenador, las categorías en las cuales son admitidos, por lo común, lo caduco y lo vigente, así como procesos sociales, psicológicos y físicos, la separación entre los objetos y los juicios en las ramas de las ciencias particulares, todo esto constituye el aparato conceptual tal como él se ha confirmado y ajustado en conexión con el proceso real del trabajo. Este mundo de conceptos constituye la conciencia general, posee un fundamento al cual sus portadores se pueden remitir. También los intereses del pensar crítico son generales, pero no generalmente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su in-

fluencia critican el presente. Las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, pauperización, crisis, son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad justa. Aunque la teoría crítica en ningún momento procede arbitrariamente o por azar, para el modo dominante de juzgar ella aparece, justamente por eso, como subjetiva y especulativa, parcial e inútil. Como ella se opone a los hábitos dominantes de pensamiento, que contribuyen a la sobrevivencia del pasado y cuidan de los negocios de un orden perimido, como se opone a los responsables de un mundo parcializado, impresiona como parcial e injusta.

Pero, por sobre todo, ella no puede exhibir un rendimiento material. La transformación que trata de obrar la teoría crítica no es algo que se imponga paulatinamente, de modo que su éxito, aunque lento, fuese constante. El crecimiento del número de partidarios más o menos esclarecidos, la influencia de algunos de ellos sobre los gobiernos, la asunción del poder por partidos que muestran una actitud positiva frente a la teoría o, por lo menos, no la proscriben, todo esto pertenece a las alternativas de la lucha por alcanzar una etapa superior de la convivencia humana; no es el punto de partida de la teoría. Tales logros pueden revelarse luego incluso como victorias aparentes y errores. Una operación de abono en la agricultura o la aplicación de una terapia médica pueden estar muy lejos aún de la efectividad ideal y, no obstante, producir ya algún resultado. Quizá las teorías que están en la base de tales ensayos técnicos deban ser reajustadas, renovadas o invalidadas en relación con la praxis especial y con los descubrimientos hechos en otros campos; pero al menos se ahorró una cuota de trabajo con relación a lo producido, y se curaron o atenuaron muchas enfermedades.[16] En cambio, la teoría que tiende a la transformación de la totalidad social tiene, por lo pronto, como consecuencia que la lucha con la que está relacionada se agudice. Aun cuando ciertas mejoras materiales, fruto de la incrementada fuerza de resistencia de determinados grupos, repercuten indirectamente en la teoría, estos no son sectores de la sociedad de cuya constante expansión vaya a originarse finalmente la sociedad nueva. Tales ideas desvirtúan la fundamental diversidad de un todo social dividido, en el cual el poder material e ideológico funciona con miras a la conservación de

16 De modo similar proceden los aportes teóricos de la economía política y de la técnica de las finanzas y la utilización de estos en la política económica.

privilegios, por oposición a una asociación de hombres libres en la cual cada uno tiene la posibilidad de desarrollarse. Esta idea se diferencia de la utopía abstracta porque aduce como prueba de su posibilidad real el estado actual de las fuerzas humanas de producción. Pero el número de tendencias que pueden conducir a ella, el de las transiciones que se vayan alcanzando, la medida en que las etapas previas aisladas puedan ser deseables y valiosas en sí mismas —esto es, lo que ellas signifiquen históricamente para esa idea—, todo eso se define sólo cuando ella se realiza. Este pensar tiene algo en común con la fantasía, a saber: que una imagen de futuro, que surge por cierto desde la más profunda comprensión del presente, determina pensamientos y acciones, aun en los períodos en que la marcha de las cosas parece descartarla y dar fundamento a cualquier doctrina antes que a la creencia en su cumplimiento. Pero no es propio de este pensar lo arbitrario y lo sospechosamente independiente, sino la tenacidad de la fantasía. Dentro de los grupos más avanzados, es el pensador teórico quien debe implantar esa tenacidad. Tampoco en esta situación predomina la armonía. Si el teórico de la clase dominante alcanza, tal vez luego de penosos comienzos, una posición relativamente segura, para el bando contrario él pasa por enemigo o delincuente o bien por un utopista ajeno al mundo, y la discusión al respecto no queda decidida ni siquiera después de su muerte. El significado histórico de su actividad no es evidente de suyo; antes depende de que los hombres hablen y actúen en favor de él. Ese significado no es el propio de una figura histórica ya terminada.
La capacidad para actos de pensamiento tales como los que exige la praxis cotidiana, tanto en la vida de los negocios como en las ciencias, ha sido desarrollada en los hombres a lo largo de siglos de educación realista; una falla conduce aquí al dolor, a la frustración y al castigo. Esta forma de comportamiento intelectual consiste esencialmente en que las condiciones para la aparición de un efecto, que siempre ha aparecido bajo los mismos supuestos, son reconocidas y, en determinadas circunstancias, provocadas de manera autónoma. Hay un aprendizaje intuitivo, logrado a través de las buenas y malas experiencias y del experimento organizado. Aquí está en juego la supervivencia individual inmediata, y la humanidad ha tenido en la sociedad burguesa la oportunidad de desarrollar el sentido para ella. El conocimiento en esta acepción tradicional, incluyendo toda clase de experiencias, está contenido en la teoría y la praxis críticas. Pero, en lo que respecta a la trans-

formación esencial a que ellas apuntan, falta la correspondiente percepción concreta en tanto esta no se dé en toda su realidad. Si la prueba del pastel es comerlo, aquí, en todo caso, todavía está por cumplirse. La comparación con acontecimientos históricos similares solo es posible de una manera muy condicionada. Por ello el pensamiento constructivo tiene, en la totalidad de esta teoría, una importancia mayor frente a lo empírico que en la vida del sentido común. En esto reside una de las causas por las cuales, en asuntos que conciernen a la sociedad en su conjunto, personas que, en especialidades científicas aisladas o en otras ramas profesionales, dan pruebas de un enorme rendimiento, pueden mostrarse, a pesar de su buena voluntad, limitadas e incapaces. En todas las épocas en las cuales las transformaciones sociales estuvieron a la orden del día, quienes, en oposición a ello, pensaban «demasiado», han pasado por peligrosos. Esto nos lleva al problema general de la inteligencia en su relación con la sociedad.

El teórico, cuya actividad consiste en apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia, puede encontrarse —como hemos expuesto— en oposición a opiniones que predominan, precisamente, entre el proletariado. Sin la posibilidad de este conflicto, no se requeriría ninguna teoría; ella sería algo espontáneo en sus beneficiarios. Ese conflicto no está necesariamente relacionado con la situación individual, de clase, del teórico; ella no depende de la forma de sus ingresos. Engels fue un *businessman*. En la sociología especializada, que toma su concepto de clase, no de la crítica de la economía, sino de sus propias observaciones, no es ni la fuente de ingresos ni el contenido fáctico de la teoría del investigador lo que decide acerca de su pertenencia social; lo decisivo es el elemento formal de la educación. La posibilidad de una visión de conjunto más amplia —no digamos la que es propia de los magnates de la industria, que conocen el mercado mundial y dirigen entre bambalinas Estados enteros, sino la que corresponde a profesores universitarios y funcionarios medianos, médicos, abogados, etc.— ha de ser constitutiva de la *intelligentsia*, es decir, una especial clase social o, inclusive, suprasocial. Si la misión del teórico crítico es reducir la discrepancia entre su comprensión y la de la humanidad oprimida para la cual él piensa, en aquel concepto sociológico el volar por encima de las clases llega a ser el rasgo esencial de la *intelligentsia*, una especie de privilegio del cual ella se enorgullece.[17] La neutralidad de esta cate-

17 El autor alude aquí y en el párrafo siguiente a la teoría de la

goría responde al autoconocimiento abstracto del científico. El modo como el saber aparece en el consumo burgués del liberalismo, o sea como conocimiento útil en determinadas circunstancias, sean cuales fueren, es compendiado también teóricamente por esta sociología. Marx y Mises, Lenin y Liefmann, Jaurès y Jevons, todos ellos pertenecen a una clasificación sociológica única, si es que no se deja de lado a los políticos, y, en el papel de posibles discípulos, se los contrapone a los científicos de la política, a los sociólogos y los filósofos, considerados como los que saben. De estos deben aprender entonces los políticos a aplicar «tal o cual medio» si asumen «tal o cual posición»; deben aprender también si su posición práctica es asumible «con coherencia interna».[18] Entre los hombres que influyen en las luchas sociales, luchas que se desarrollan en la historia, y el diagnosticador sociológico que les asigna su puesto se constituye una división del trabajo.

La teoría crítica está en contradicción con el concepto formalista de espíritu en que se basa dicha teoría de la *intelligentsia*. Para ella solo existe una verdad, y los predicados positivos de honestidad y coherencia interna, de racionalidad, de esfuerzo por la paz, libertad y felicidad no pueden atribuirse en el mismo sentido a cualquier otra teoría o praxis. No hay una teoría de la sociedad, ni siquiera la del sociólogo que generaliza, que no incluya intereses políticos acerca de cuya verdad haya que decidir, ya no mediante una reflexión neutral en apariencia, sino nuevamente actuando y pensando, es decir en la actividad histórica concreta. Que el intelectual pretenda que se requiere previamente un difícil esfuerzo de pensamiento, que solo él puede llevar a cabo, a fin de poder decidir entre fines y medios revolucionarios, liberales o fascistas, es algo completamente inconcebible. Hace ya décadas que la situación no es esa. La vanguardia necesita la perspicacia en la lucha política, no la información académica acerca de su pretendida posición. Precisamente en un momento en el que, en Europa, las fuerzas liberadoras están desorientadas y tratan de reorganizarse; en el que todo depende de matices dentro de sus propios movimientos; en el que la indiferencia frente al contenido determinado, surgida de la derrota, de la desesperación y de una burocracia corrupta, amenaza con destruir toda esponta-

sociología del conocimiento de Karl Mannheim, acerca de la situación específica y del modo de pensar de la inteligencia en la época burguesa. (*N. del E. alemán.*)

18 M. Weber, Wissenschaft als Beruf, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1922, pág. 549 y sig.

neidad, experiencia y conocimiento en las masas, a pesar del heroísmo de algunos individuos, la concepción extrapartidaria y por lo tanto abstracta de la *intelligentsia* implica una forma de abordar los problemas que, sencillamente, encubre las cuestiones decisivas. El espíritu es liberal. No soporta ninguna presión externa, ninguna adaptación de sus resultados a la voluntad de un poder. Sin embargo, no está separado de la vida de la sociedad, no la sobrevuela. En la medida en que tiende a la autonomía, al dominio de los hombres sobre sus propias vidas y sobre la naturaleza, puede reconocer esta tendencia como fuerza actuante en la historia. Considerada aisladamente, la comprobación de tal tendencia se presenta como neutral; pero, así como el espíritu no la puede reconocer sin interés, tampoco puede, sin una lucha real, transformarla en conciencia general. En esa medida el espíritu no es liberal. Los esfuerzos conceptuales que, sin relación consciente con una praxis determinada, se sitúan —siempre según una variable misión académica o de otra especie, cuya promoción promete éxito— ya aquí, ya allá, y tienen ya esto, ya aquello, por asunto propio, pueden prestar servicios útiles a una u otra tendencia histórica; no obstante, a pesar de su corrección formal (¡qué construcción teórica totalmente equivocada no puede, al fin, cumplir con la condición de corrección formal!) pueden coartar o desviar el desarrollo espiritual. El concepto abstracto, mantenido como categoría sociológica, de *intelligentsia,* la cual, además, debe tener funciones de misionera, responde por su estructura a la hipóstasis de la ciencia especializada. La teoría crítica no está ni «arraigada», como la propaganda totalitaria, ni tiene la «libre fluctuación» de la inteligencia liberal.

De la diversa función del pensar tradicional y del pensar crítico surgen las diferencias de su estructura lógica. Las proposiciones primeras de la teoría tradicional definen conceptos universales bajo los cuales deben ser comprendidos todos los hechos de un campo determinado, por ejemplo el concepto de un proceso físico en la física o del acontecer orgánico en la biología. Entre ellas se establece la jerarquía de los géneros y las especies, los que presentan las correspondientes relaciones de subordinación. Los hechos son casos aislados, ejemplares o materializaciones de los géneros. Diferencias temporales entre las unidades del sistema no hay. La electricidad no existe antes que un campo conductor y, a la inversa, tampoco el campo antes que la electricidad, del mismo modo como el león como tal no está antes o después que el león particular. Si en el conocimiento individual puede existir una u otra sucesión

temporal de estas relaciones, en todo caso ello no sucede en el campo de los objetos. La física también se ha apartado de la concepción para la cual los rasgos más generales actúan como causas o fuerzas ocultas en los hechos concretos, y de la hipóstasis de estas relaciones lógicas; solo en la sociología existen aún vacilaciones al respecto. Si se agregan al sistema géneros aislados o se llevan a cabo otras modificaciones, esto, por lo general, no es entendido en el sentido de que las determinaciones son necesariamente demasiado rígidas, de que ellas tienen que ser inadecuadas, ya que, o bien la relación con el objeto, o bien el objeto mismo varían sin perder por ello su identidad. En lugar de ello se considera que las variaciones se deben a una carencia de nuestro conocimiento anterior o son el resultado de reemplazar partes aisladas del objeto por otras, como, por ejemplo, un mapa se desactualiza porque desaparecen bosques, se agregan ciudades nuevas o surgen otros límites. Del mismo modo es entendido también el desarrollo de la vida en la lógica discursiva (o lógica del entendimiento). Este ser humano es ahora un niño, de modo que, según esta lógica, «adulto» sólo puede significar que hay un núcleo fijo que permanece igual a sí mismo: «este ser humano»; a él se le aplican, una después de la otra, las dos cualidades, el ser niño y el ser adulto. Para el positivismo nada permanece idéntico, sino que primero existe un niño, luego un adulto, ambos son dos complejos de hechos diferentes. Esta lógica no puede comprender el hecho de que el ser humano varía y, sin embargo, sigue siendo idéntico a sí mismo.

La teoría crítica de la sociedad comienza igualmente con determinaciones abstractas, en la medida en que trata la época actual caracterizándola como una economía basada en el cambio.[19] Conceptos que aparecen en Marx, tales como mercancía, valor y dinero, pueden hacer las veces de conceptos genéricos, por ejemplo cuando las relaciones de la vida social concreta son juzgadas como relaciones de cambio y se habla del carácter de mercancía de los bienes. Pero la teoría no se agota en relacionar con la realidad los conceptos hipotéticos. El comienzo ya esboza el mecanismo por el cual la sociedad burguesa, tras la supresión de los regímenes feudales, del sistema gremial y de la servidumbre, no sucumbió inmediatamente a su principio anárquico, sino que logró sobrevivir. Es mostrado el efecto regulador del cambio, sobre el que reposa la eco-

19 Para la estructura lógica de la crítica de la economía política, véase «Zum Problem der Wahrheit» (Sobre el problema de la verdad), en el vol. I de esta obra (*Kritische Theorie*), pág. 263 y también 268.

nomía burguesa. La concepción del intercambio entre sociedad y naturaleza, que ya entra aquí en juego; la idea de una época unitaria de la sociedad, la de su autoconservación y otras, ya surgen de ese análisis básico del transcurrir histórico, análisis que está guiado por el interés en el futuro. La relación de los primeros nexos conceptuales con el mundo fáctico no es esencialmente la que media entre lo genérico y lo ejemplar. La relación de cambio caracterizada por la teoría domina, como consecuencia de su dinámica, la realidad social, así como el metabolismo, por ejemplo, domina en gran parte el organismo vegetal y animal. También en la teoría crítica hay que introducir elementos específicos, para alcanzar, desde esta estructura básica, la realidad diferenciada. Pero esa introducción de determinaciones —piénsese en la presencia de existencias de oro, en la expansión hacia ámbitos aún precapitalistas de la sociedad, en el comercio exterior— no ocurre por simple deducción, como en aquella teoría encapsulada en sí misma como especialidad. Antes bien, cada paso de la teoría crítica responde a la noción de hombre y de naturaleza ya presente en las ciencias y en la experiencia histórica. Esto se comprende por sí solo en relación con el principio de la técnica industrial. Pero la noción diferenciada de los modos humanos de reacción se aplica también en otras direcciones en el desarrollo conceptual examinado en estas páginas. Así, la proposición de que las clases inferiores de la sociedad son también, en determinadas condiciones, las que más hijos tienen, juega un papel importante en la demostración de cómo la sociedad mercantil burguesa conduce necesariamente al capitalismo con ejército industrial de reserva y con crisis. La fundamentación psicológica de esa proposición queda librada a las ciencias tradicionales. La teoría crítica de la sociedad parte, pues, de una idea del intercambio mercantil simple determinada por conceptos relativamente generales; bajo el supuesto de la totalidad del saber disponible, de la admisión de material tomado de investigaciones propias y extrañas, se muestra entonces cómo la economía mercantil, dentro de la cambiante condición de hombres y cosas ya dada —y cambiante por la influencia de esa misma economía—, debe conducir necesariamente a la agudización de los antagonismos sociales —agudización que en el momento histórico actual lleva a guerras y revoluciones— sin que sus propios principios, expuestos por la economía política como disciplina especializada, sufran transgresión alguna.
El sentido de la necesidad, tal como la entendemos aquí, es, como el de la abstracción de los conceptos, al mismo tiempo

semejante al de los rasgos correspondientes de la teoría tradicional y diferente de ellos. En ambos tipos de teoría el rigor de la deducción estriba en que esta aclara cómo afirmar la inherencia de determinaciones generales implica afirmar la inherencia de ciertas relaciones fácticas. Si se trata de un fenómeno eléctrico, entonces debe ocurrir, puesto que tal o cual característica corresponde al concepto de electricidad, tal o cual suceso. En la medida en que la teoría crítica de la sociedad explica el estado de cosas presente a partir del concepto del intercambio simple, contiene, de hecho, ese tipo de necesidad, solo que la forma hipotética general posee en ella una importancia relativa. El acento no recae en el hecho de que, en cualquier parte donde domine la sociedad mercantil simple, tiene que haber un desarrollo capitalista —si bien esto es verdadero—; antes bien, el acento recae en el hecho de que esta sociedad capitalista real, que, originada en Europa, se extiende por toda la tierra, sociedad para la cual la teoría afirma ser válida, es deducida a partir de la relación básica del cambio en general. Mientras que los juicios categóricos de las ciencias especializadas poseen, en el fondo, carácter hipotético, y los juicios de existencia, cuando los hay, solo tienen cabida en capítulos especiales, en partes descriptivas o prácticas,[20] la teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que *la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada*, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada, y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie. Dentro de esta teoría, cada uno de los pasos especulativos posee, por lo menos según su intención, el mismo *rigor* que las deducciones dentro de una teoría científica especializada; pero, por otra parte, cada uno de esos pasos

20 Entre las formas de juicio y las épocas históricas existen relaciones que queremos esbozar brevemente aquí. El juicio categórico es típico de la sociedad preburguesa: es así, el hombre no puede cambiar nada. La forma hipotética y la disyuntiva de los juicios responde especialmente al mundo burgués: en determinadas circunstancias puede aparecer este efecto, es así o bien de otra manera. La teoría crítica afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes.

es un momento en la constitución de aquel vasto juicio de existencia. Las partes aisladas pueden ser transformadas en juicios universales o particulares hipotéticos y utilizadas en el sentido del concepto tradicional de teoría, como, por ejemplo, el principio de que a una productividad creciente corresponde regularmente una desvalorización del capital. De este modo surgen en algunas partes de la teoría proposiciones cuya relación con la realidad resulta difícil. Del hecho de que la exposición de un objeto unitario sea verdadera en su totalidad, solo en determinadas condiciones se puede deducir si partes aisladas, extraídas de esa exposición, corresponden, en su aislamiento, a partes aisladas del objeto. La problemática que surge tan pronto como proposiciones parciales de la teoría crítica se pueden aplicar a procesos, únicos o repetibles, de la sociedad actual, tiene que ver con la capacidad de rendimiento de dicha teoría en el campo del pensamiento tradicional, y en cuanto se oriente hacia metas progresistas, no con su verdad misma. La incapacidad de las ciencias especializadas, en particular de la economía política contemporánea, para sacar provecho del planteamiento parcial de problemas, característica de su modo de operar, no reside solo en ellas mismas ni en la teoría crítica, sino en el papel específico que ellas tienen en la realidad.

También la teoría crítica y oposicionista, según lo hemos expuesto, deduce sus enunciados acerca de las situaciones reales de conceptos universales básicos, y precisamente por ello hace que esas situaciones aparezcan como necesarias. Si con respecto a la necesidad en sentido lógico ambos tipos de estructura teórica son semejantes, existe, no obstante, oposición apenas se habla, ya no simplemente de necesidad lógica, sino de necesidad concreta, de lo que es propio del acontecer fáctico. El enunciado del biólogo, a saber, que en virtud de procesos inmanentes una planta tiene que secarse, o aun que ciertos procesos inherentes al organismo humano lo conducen necesariamente a su muerte, no responde a la pregunta de si una influencia cualquiera puede alterar este proceso en su carácter o transformarlo totalmente. Aun si una enfermedad es caracterizada como curable, la circunstancia de si las medidas correspondientes son efectivamente tomadas es vista como un orden de hechos externo a la cuestión, perteneciente a la técnica y por lo tanto inesencial para la teoría como tal. En este sentido, la necesidad que rige a la sociedad podría ser considerada biológica, y el carácter de la teoría crítica podría ser puesto entonces en duda, porque en la biología, como en otras ciencias naturales, procesos aislados son teóricamente construidos de

manera semejante a como esto ocurre, de acuerdo con lo expuesto antes, en la teoría crítica de la sociedad. Con ello, el desarrollo de la sociedad pasaría por ser un determinado orden de hechos para cuya exposición se recurriría a resultados de diferentes dominios, del mismo modo como un médico, respecto de la evolución de una enfermedad, o un geólogo, respecto de la prehistoria de la tierra, han tenido que aplicar diferentes ramas del saber. La sociedad aparece aquí como un individuo que es juzgado sobre la base de teorías científicas especializadas. Por muchas que sean las analogías entre estos esfuerzos intelectuales, en cuanto a la relación de sujeto y objeto, y, por ende, a la necesidad del acontecer sobre el cual se juzga, existe una diferencia decisiva. El asunto con el que tiene que ver la ciencia especializada de ningún modo es afectado por su propia teoría. Sujeto y objeto están estrictamente separados, aun cuando debería ser evidente que, en un momento posterior, el acontecer objetivo será influido por la intervención del hombre: esta debe ser vista en la ciencia igualmente como un *factum*. El acontecer objetivo es trascendente con relación a la teoría, y la independencia respecto de ella forma parte de su necesidad: el observador como tal nada puede cambiar en él. Pero el comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. El juicio acerca de la necesidad del acontecer, tal como este último se ha dado hasta ahora, implica aquí la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido. Pensar el objeto de la teoría como separado de ella falsea la imagen y conduce a un quietismo o conformismo. Cada parte de la teoría supone la crítica y la lucha contra lo establecido, dentro de la línea trazada por ella misma.

No sin razón, aunque tampoco con todo derecho, los teóricos del conocimiento que parten de la física han condenado la confusión de las causas con el obrar de fuerzas y, finalmente, cambiado el concepto de causa por el de condición o función. Al pensar que se limita al mero registro siempre se le ofrecen, en efecto, solamente series de fenómenos, nunca fuerzas y contrafuerzas, lo cual no reside, por cierto, en la naturaleza misma, sino en la esencia de ese pensar. Cuando este procedi-

miento se aplica a la sociedad, entonces resultan la estadística y la sociología descriptiva, que pueden ser importantes para cualquier fin, incluso para la teoría crítica. Para la ciencia tradicional, necesario puede ser todo o bien nada; ello depende, en cada caso, de si por necesidad se quiere entender la independencia respecto del observador o la posibilidad de pronósticos absolutamente ciertos. Pero en la medida en que el sujeto, en tanto pensante, no se aísla radicalmente de las luchas sociales en las que participa; en la medida en que no considera el conocer y el actuar como conceptos separados, la necesidad tiene otro sentido. Mientras ella, no siendo dominada por el hombre, se enfrenta a él, equivale por una parte al reino natural, que, a pesar de los extensos dominios que aún pueden ser conquistados, nunca desaparecerá del todo, y por otra parte a la impotencia que ha caracterizado a la sociedad hasta este momento: la impotencia para encauzar la lucha con esa naturaleza en una organización consciente y adecuada. Aquí aludimos a aquellas fuerzas y contrafuerzas. Ambos momentos de este concepto de necesidad, que se relacionan mutuamente: poder de la naturaleza e impotencia de los hombres, reposan sobre el mismo esfuerzo vivido por estos para liberarse de la presión de la naturaleza y de las formas de la vida social que han llegado a encadenarlos, las formas del orden jurídico, político y cultural. Esos momentos responden al anhelo real de un estado en el que lo que los hombres quieren es también lo necesario, en el que la necesidad de la cosa misma se transforma en la de un acontecer racionalmente dominado. La aplicabilidad y hasta la intelección de estos y de otros conceptos del modo de pensar crítico están unidas a la actividad propia y al esfuerzo, a una voluntad en el sujeto cognoscente. El intento de compensar una insuficiente comprensión de tales ideas, y del modo en que ellas se encadenan, aumentando simplemente su coherencia lógica o produciendo definiciones más exactas en apariencia o aun un «lenguaje unificado», debe fracasar. No se trata solamente de un malentendido, sino de la oposición real de modos de comportamiento diferentes. El concepto de necesidad es él mismo, en la teoría crítica, un concepto crítico; supone el de libertad, si bien no como una libertad existente. La idea de una libertad que siempre existe, aun cuando los hombres estén cargados de cadenas, es decir, una libertad puramente interior, es propia del modo de pensar idealista. La tendencia de esta idea, no del todo falsa, pero sí equívoca, se manifestó con notable claridad en el Fichte de la primera época: «Ahora estoy totalmente convencido de que la voluntad humana es libre, y

de que la meta de nuestra existencia no es la felicidad sino el ser digno de ella».[21] Aquí se evidencia la ominosa identidad de escuelas radicalmente opuestas en el plano metafísico. Afirmar la necesidad absoluta del acontecer significa, en última instancia, lo mismo que afirmar la libertad real en el presente: la resignación en la praxis.

La incapacidad para pensar la unidad de teoría y praxis, y la limitación del concepto de necesidad a un acontecer fatalista, se basan, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en la hipóstasis del dualismo cartesiano de pensar y ser. Tal dualismo es adecuado tanto a la naturaleza como a la sociedad burguesa, en la medida en que esta se parece a un mecanismo natural. La teoría, en cuanto se trueca en fuerza real, la autoconciencia de los sujetos de una gran revolución histórica, va más allá de aquella mentalidad de la cual es característico ese dualismo. Los científicos, en la medida en que no solo lo piensan sino son consecuentes con él, no pueden actuar con autonomía. Entonces, de acuerdo con su propio pensamiento, ellos en el plano práctico ejecutan sólo aquello a lo cual los determina la cerrada trabazón causal de la realidad, o entran en consideración como unidades individuales de magnitudes estadísticas, en las cuales, precisamente, la unidad individual carece de importancia. Como seres racionales son impotentes y aislados. El conocimiento de este hecho constituyó un paso hacia su superación, pero en la conciencia burguesa solo se expresa en forma metafísica, ahistórica. Como creencia en el carácter inmutable de la forma de la sociedad, ese hecho domina el presente. Los hombres, en su reflexión, se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer violento que quizá se puede prever, pero al que, en todo caso, es imposible dominar. Conocen la necesidad, pero no en el sentido de acontecimientos que ellos pueden determinar, sino solo en el de la posibilidad de prevenirlos con verosimilitud. Y cuando se admite la trabazón de voluntad y pensamiento, de contemplación y acción, tal como ocurre en muchas partes de la novísima sociología, ello es sólo bajo el aspecto de una complejidad del objeto, a la que es preciso tener en cuenta. Todas las teorías que surgen deben ser adjudicadas a las tomas de posición prácticas, a las clases sociales que tienen relación con ellas. El sujeto, así, se desentiende; no tiene otro interés que el de la ciencia.

21 J. G. Fichte, *Briefwechsel* (Correspondencia), H. Schulz, ed., Leipzig, 1925, vol. I, pág. 127.

La hostilidad contra lo teórico en general, reinante hoy en la vida pública, apunta en verdad a la actividad transformadora ligada con el pensar crítico. Este despierta resistencias en el mismo momento en que ya no se limita a comprobar y a ordenar según categorías, en lo posible neutrales, es decir indispensables para la praxis de vida dentro de las formas dadas. En una considerable mayoría de los sometidos se abre camino el temor inconsciente de que el pensamiento teórico pueda hacer aparecer como equivocada y superflua esa adaptación a la realidad, conseguida con tanto esfuerzo; y, por otro lado, entre los beneficiarios de la situación cunde la sospecha contra cualquier autonomía intelectual. La tendencia a concebir la teoría como opuesta a la positividad es tan fuerte, que hasta la inofensiva teoría tradicional resulta víctima a veces de ella. Puesto que la figura de pensamiento más avanzada es, en el presente, la teoría crítica de la sociedad, y puesto que cualquier esfuerzo intelectual consecuente que cuide de los hombres desemboca por sí mismo en ella, la teoría en general es sospechada. También a cualquier enunciado científico que no especifique hechos incluyéndolos en las categorías más usuales, y en la más neutral de las formas posibles, la matemática, por ejemplo, se le reprocha en seguida el ser demasiado teórico. Esta actitud positivista no es necesariamente enemiga del progreso. Si bien en medio de los redoblados antagonismos de clase producidos en las últimas décadas, el poder se ve obligado a recurrir cada vez más al aparato real de dominación, la ideología constituye un factor aglutinante no despreciable para un edificio social que ha empezado a agrietarse. En la consigna de atenerse a los hechos y abandonar toda ilusión se esconde, aún hoy, una suerte de reacción contra el pacto entre opresión y metafísica. No obstante, sería un error ignorar la diferencia esencial que media entre la Ilustración empirista del siglo XVIII y la actual. En aquella época se había desarrollado ya, en el marco de la vieja sociedad, una nueva. Tratábase de liberar a la economía burguesa ya existente de las trabas feudales; simplemente, de «dejarla hacer». Del mismo modo el pensamiento científico especializado correspondiente a ella sólo necesitaba, en lo esencial, desprenderse de los viejos lazos dogmáticos a fin de seguir el camino ya reconocido. En cambio, para pasar de la forma de sociedad actual a una futura la humanidad debe constituirse, primero, como sujeto consciente, y determinar de manera activa sus propias formas de vida. Si bien los elementos de la cultura futura están ya presentes, se requiere una reconstrucción consciente de las relaciones económicas. La hostilidad indis-

criminada contra la teoría significa hoy, por lo tanto, un obstáculo. Si el esfuerzo teórico que, en interés de una sociedad futura racionalmente organizada, ilumina de manera crítica la sociedad presente, y realiza sus construcciones con la ayuda de las teorías tradicionales formadas en las disciplinas científicas, no es continuado, no queda lugar para la esperanza de mejorar fundamentalmente la existencia humana. La exigencia de positividad y subordinación, que aun en los grupos avanzados de la sociedad amenaza con privar de sentido a la teoría, no afecta necesariamente solo a esta: afecta también a la praxis liberadora.
Las partes aisladas de aquella teoría que se propone deducir las complejas relaciones del capitalismo liberal, y aun del capitalismo de los monopolios, a partir del esquema de la economía mercantil simple, no se comportan de manera tan indiferente respecto del tiempo como las etapas de un razonamiento deductivo. Así como la función digestiva —también importante en el hombre—, dentro de la escala de los organismos, como forma genérica, se presenta en estado prácticamente elemental en los «animales celenterados», del mismo modo hay formas de la sociedad que al menos se aproximan a la economía mercantil simple. La evolución del pensamiento, aunque no es paralela al desarrollo histórico, mantiene, sí, una relación comprobable con este. La esencial conexión de la teoría con el tiempo no reside, sin embargo, en la correspondencia de partes aisladas de la construcción con tramos de la historia —principio en el que coinciden la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica* de Hegel, así como *El capital* de Marx, como exponentes del mismo método—, sino en la constante transformación del juicio de existencia teórico acerca de la sociedad, juicio que está condicionado por su relación consciente con la praxis histórica. Esto nada tiene que ver con aquel otro principio, que exige «cuestionar radicalmente» y en forma constante cualquier contenido teórico determinado a fin de volver a empezar siempre desde el comienzo, principio mediante el cual la metafísica moderna y la filosofía de la religión han combatido toda construcción teórica consecuente. La teoría crítica no tiene hoy este contenido y mañana este otro. Sus transformaciones no condicionan ningún vuelco hacia posiciones totalmente nuevas, mientras la época no cambie. La fijeza de la teoría consiste en que, a pesar de sus cambios, la sociedad, en cuanto a su estructura económica básica, a las relaciones de clase en su forma más simple y, con ello, también a la idea de su supresión, permanece idéntica. Los rasgos decisivos de su contenido,

condicionados por este hecho, no pueden cambiar antes de que se produzca la transformación histórica. Pero, por otra parte, la historia entretanto no permanece quieta. El desarrollo histórico de los opuestos, en el que el pensar crítico está envuelto, modifica la importancia de los momentos aislados de este, conduce obligadamente a diferenciaciones y altera la significación que los conocimientos científicos especializados tienen para la teoría y la praxis críticas.

Debemos precisar mejor el significado del concepto de «clase social que dispone de los medios de producción». En el período liberal, el dominio económico estaba estrechamente unido a la propiedad jurídica de los medios de producción. La clase de los propietarios regía la sociedad, y la cultura de ese tiempo, en su conjunto, estuvo signada por esa relación. La industria se dividía aún en un gran número de empresas que, desde el punto de vista actual, eran más pequeñas y más independientes. La dirección, acorde con esta etapa del desarrollo técnico, estaba en manos de uno o más propietarios o de personas directamente comisionadas por ellos. Con el rápido avance de la concentración y centralización del capital, acaecido en el último siglo por virtud del desarrollo de la técnica, se consumó en gran medida un divorcio entre los propietarios nominales y la dirección de las gigantescas empresas que se van formando y que absorben sus fábricas. De este modo, la dirección se independiza respecto de los propietarios de derecho. Surgen los magnates de la industria, los caudillos de la economía. En muchísimos casos, estos conservan, al principio, la parte mayor de la propiedad de sus empresas. Hoy esta situación ya ha dejado de ser esencial, y aparecen poderosos empresarios que dominan sectores enteros de la industria y poseen, jurídicamente, una parte cada vez menor de las organizaciones que dirigen. Este proceso económico trae consigo un cambio de función del aparato jurídico y político, así como de las ideologías. Sin que se modifique, entre otras cosas, la definición jurídica de propiedad, los propietarios se vuelven cada vez más impotentes frente a los directores y sus equipos. En un juicio que los propietarios eventualmente entablaren, digamos por una divergencia de opiniones, la directa disponibilidad de los recursos de las grandes empresas confiere a los directores un predominio tal, que, en principio, la victoria de sus enemigos es impensable. La influencia de la dirección, que al comienzo sólo puede extenderse a las instancias inferiores, jurídicas o administrativas, abarca luego instancias superiores y alcanza, por último, al Estado y a su organización del poder. Debido a su divorcio res-

pecto de la producción real y a su decreciente influencia, el horizonte de los meros poseedores de títulos de propiedad se estrecha; sus condiciones de vida y su actitud se vuelven cada vez más inapropiadas para posiciones socialmente decisivas, y, por último, la participación en la propiedad, que todavía mantienen sin poder hacer nada efectivo para que aumente, aparece como socialmente inútil y moralmente dudosa. Surgen así ideologías relacionadas estrechamente con estas y otras transformaciones; por ejemplo, la que exalta la gran personalidad, o bien la diferencia entre capitalistas productivos y parasitarios. La idea de un derecho provisto de un contenido fijo, independiente respecto de toda la comunidad, pierde importancia. Desde el mismo sector que mantiene brutalmente la disponibilidad del poder sobre los medios de producción, esa instancia esencial del orden social, brotan las doctrinas políticas acerca de que la propiedad y las rentas parasitarias deberían desaparecer. Al estrecharse el círculo de los poderosos, crece la posibilidad de formación consciente de ideologías, y de que se establezca una doble verdad: el saber de quienes están dentro de ese círculo y la versión para el pueblo; al mismo tiempo, se extiende una actitud cínica hacia la verdad y el pensamiento en general. Al final de este proceso se encuentra una sociedad dominada ya no por propietarios independientes, sino por camarillas de dirigentes de la industria y la política.

Estas transformaciones no dejan de afectar la estructura de la teoría crítica. Ella no cede a la ilusión cuidadosamente cultivada por las ciencias sociales, de que la propiedad y la ganancia ya no tienen el papel decisivo. Por un lado, ella ha considerado desde antes que las relaciones jurídicas no son lo esencial sino la superficie de la circunstancia social, y advierte que la disposición sobre hombres y cosas sigue estando en manos de un determinado grupo social, que compite, no tanto dentro de cada país, sino en el nivel mundial y en forma mucho más encarnizada, con otros grupos económicos de poder. La ganancia surge de las mismas fuentes sociales, y, en definitiva, para acrecentarla es preciso recurrir a idénticos métodos. Por otro lado, según lo entiende la teoría crítica, junto con la supresión de todo derecho determinado en su contenido, supresión condicionada por la concentración del poder económico y que se cumple en los Estados autoritarios, desaparece, al mismo tiempo que una ideología, un factor cultural cuya significación en modo alguno fue solo negativa, sino que también tuvo un aspecto positivo. En la medida en que ella tiene en cuenta estas transformaciones de la estructura interna de la clase empresa-

ria, también otros de sus conceptos sufren una especificación. La dependencia de la cultura respecto de las relaciones sociales debe cambiar, junto con estas, hasta en sus detalles, si es que la sociedad es un todo. También en el período liberal, ciertas concepciones políticas y morales de los individuos pueden ser derivadas de su situación en la economía. El respeto por la integridad de carácter, por el mantenimiento de la palabra empeñada, por la independencia del juicio y por otras cualidades es resultado de una sociedad compuesta de sujetos económicos relativamente independientes, que entran en relación mutua por medio de contratos. Pero esa independencia estuvo en buena parte mediada por vía psicológica y la moral misma adquirió, como consecuencia de su función en el individuo, una suerte de fijeza. (La verdad de que también esa moral estaba determinada por la economía se hizo evidente, sin duda, cuando, sintiendo amenazadas sus posiciones económicas, hacia comienzos del siglo, la burguesía liberal echó por la borda las ideas de libertad.) En las circunstancias del capitalismo monopolista, desapareció hasta esa relativa independencia del individuo. Este ya no tiene un solo pensamiento propio. El contenido de las creencias de masas, en las que nadie cree mucho, es un producto directo de la burocracia reinante en la economía y en el Estado, y los partidarios de tales creencias persiguen, sin confesárselo, solo sus intereses atomizados y, por lo tanto, no verdaderos; actúan como simples funciones del mecanismo económico. De ahí que el concepto de independencia de lo cultural respecto de lo económico haya variado. Con la destrucción del individuo típico, ese concepto debe ser entendido, por así decir, de modo materialista vulgar en mayor medida que antes. Las explicaciones de los fenómenos sociales se vuelven más simples y, al mismo tiempo, más complejas. Más simples, porque lo económico determina más directa y conscientemente a los hombres, y porque la fuerza de resistencia y la sustancialidad de las esferas culturales son aprehendidas en su desaparición; más complicadas, porque la desenfrenada dinámica económica, que ha rebajado a la mayoría de los hombres a la condición de simples medios, produce constantemente y a un ritmo vertiginoso nuevas figuras y nuevos destinos. Aun los sectores más avanzados de la sociedad, en su desánimo, caen presa del desconcierto general. También la verdad, con toda su consistencia, está unida a constelaciones de la realidad. En la Francia del siglo XVIII, tenía tras sí una burguesía ya desarrollada económicamente. En las circunstancias del capitalismo tardío y de la impotencia de los trabajadores frente al aparato represivo de

los Estados autoritarios, la verdad ha huido hacia pequeños grupos dignos de admiración, que, diezmados por el terror, tienen poco tiempo para profundizar en la teoría. Con ello se benefician los charlatanes, y el estado intelectual general de las grandes masas involuciona rápidamente.
Lo dicho pretende evidenciar el hecho de que la subversión continua de las relaciones sociales, que resulta directamente de desarrollos económicos y alcanza su expresión más cercana en el surgimiento de la clase dominante, no afecta solo a ramas aisladas de la cultura, sino también al sentido de la dependencia de esta respecto de la economía y, así, a los conceptos decisivos de toda la concepción. Esta influencia del desarrollo social sobre la estructura de la teoría responde a su propia índole doctrinaria. Por eso los nuevos contenidos no se agregan mecánicamente a partes ya dadas. Puesto que la teoría constituye un todo unitario, que solo alcanza su peculiar significado en relación con la situación actual, ella se encuentra en una evolución que no invalida sus fundamentos, así como tampoco el objeto reflejado por ella, la sociedad actual, se transforma en algo distinto en virtud de sus recientes transformaciones. Aun los conceptos aparentemente más alejados se hallan incluidos en el proceso. Las dificultades lógicas que el entendimiento descubre en cada pensamiento que refleja un todo viviente, derivan principalmente de esa propiedad. Si se separan de la teoría conceptos y juicios aislados, y se los compara con conceptos y juicios extraídos de una concepción anterior, surgen entonces contradicciones. Esto vale tanto para las etapas del desarrollo histórico de la teoría —considerada como un todo—, en su relación mutua, cuanto para los pasos lógicos que se dan dentro de ella. En los conceptos de empresa y de empresario hay, a pesar de su identidad, una diferencia, según se los extraiga de la representación de la primera forma de economía burguesa o del principio del capitalismo desarrollado, y según provengan de la crítica de la economía política del siglo XIX, la economía de los empresarios liberales, o de la del siglo XX, que tiene ante sí a los empresarios monopolistas. La idea de empresario pasa, como los empresarios mismos, por todo un desarrollo. Las contradicciones de las partes de la teoría tomadas por separado no se originan, pues, en errores o en definiciones defectuosas, sino en el hecho de que la teoría tiene un objeto que se transforma históricamente y que, sin embargo, permanece uno frente a todo desmembramiento. La teoría no acumula hipótesis acerca de la marcha de acontecimientos sociales aislados, sino que construye la imagen en desarrollo de la tota-

lidad, el juicio de existencia implícito en la historia. Lo que ha sido el empresario o, digamos, el hombre burgués en general, por ejemplo el hecho de que en su carácter estén contenidos, junto al rasgo racionalista, también esas características irracionales que predominan hoy en los movimientos de masas de las clases medias, se remonta a la situación originaria de la burguesía y se cuenta entre los conceptos básicos de la teoría. Pero tal origen sólo se revela, en esa forma diferenciada, en las luchas del presente; y esto no se debe solamente a los cambios experimentados hoy por la burguesía, sino a que, en relación con esto, los intereses y la atención del sujeto teórico destacan otros aspectos. La clasificación y confrontación de las diversas formas de dependencia, de mercancía, de clase o de empresarios, tal como ellas aparecen en las fases lógicas e históricas de la teoría, pueden responder a un interés de tipo sistemático, y quizá no carezcan de utilidad. Pero puesto que el sentido, en primer lugar, solo se vuelve claro en relación con toda la construcción conceptual, que siempre tiene que adaptarse a situaciones nuevas, tales sistemas de clases y subclases, definiciones y especificaciones de conceptos tomados de la teoría crítica, por lo general ni siquiera poseen el valor de los inventarios de conceptos de otras ciencias especializadas, que, por lo menos, son usados en la praxis relativamente uniforme de la vida diaria. Transformar la teoría crítica en sociología es, en suma, una empresa problemática.

La pregunta, aquí apenas esbozada, por la relación entre pensamiento y tiempo se encuentra, por cierto, unida a una dificultad especial. En efecto, es imposible hablar en sentido propio de mudanzas de una teoría correcta. Antes bien, expresar tales mudanzas ya supone una teoría ligada con el problema mismo. Nadie puede convertirse en un sujeto que no sea el del momento histórico. En términos estrictos, solo polémicamente tiene sentido hablar de constancia o de variabilidad de la verdad. Ello se opone a la aceptación de un sujeto absoluto, suprahistórico, o bien a la tesis de la intercambiabilidad de los sujetos, como si en verdad fuese posible trasladarse a capricho desde el momento histórico actual hasta cualquier otro. No hemos de tratar aquí en qué medida ello se pueda lograr o no. En todo caso, es incompatible con la teoría crítica la creencia idealista de que ella representaría algo que trasciende a los hombres y que posee algo así como un crecimiento. Los documentos tienen una historia, pero la teoría no sufre vicisitudes. El enunciado de que se han agregado a ella determinados momentos, de que en el futuro tendrá que adecuarse a nuevas situaciones, sin que

se transforme su contenido esencial, todo esto pertenece a la teoría misma, tal como ella existe hoy y trata de determinar la praxis. Los hombres que la piensan la conciben como un todo y actúan de acuerdo con ese todo. El constante crecimiento de una verdad independiente respecto de los sujetos, la confianza en el progreso de las ciencias, solo pueden relacionarse, en su limitada validez, con aquella función del saber que seguirá siendo necesaria en una sociedad futura, el dominio de la naturaleza. También este saber pertenece, claro está, a la totalidad social presente. La premisa de los enunciados sobre la duración y transformación de ese saber, es decir el desarrollo de la producción y reproducción económica en las formas conocidas, equivale de hecho aquí, en cierto sentido, a la intercambiabilidad de los sujetos. La circunstancia de que la sociedad esté dividida en clases no impide la identificación de los sujetos humanos. El saber es aquí, en sí mismo, algo que una generación traspasa a las otras; y estas, en la medida en que deben vivir, necesitan de él. También en este aspecto puede estar tranquilo el científico tradicional.

La construcción de la sociedad según la imagen de una transformación radical que aún no ha pasado la prueba de su posibilidad real carece, por el contrario, de la ventaja de ser común a muchos sujetos. El anhelo de un estado de cosas sin explotación ni opresión, en el cual exista un sujeto abarcador, la humanidad autoconsciente, y se pueda hablar de una formación unitaria de teorías, de un pensar que trascienda a los sujetos, ese anhelo no es todavía su realización. Transmitir la teoría crítica de la manera más estricta posible es, por cierto, condición de su éxito histórico; pero ello no se cumple sobre la base firme de una praxis ya probada y de un modo de comportamiento establecido, sino por medio del interés en la transformación, interés que, en medio de la injusticia reinante, se reproduce necesariamente, pero que debe ser formado y orientado por la teoría, y que, al mismo tiempo, repercute de nuevo en ella. El círculo de los portadores de esta tradición no se delimita y renueva mediante una legalidad orgánica o sociológica. No se constituye y sostiene por herencia biológica ni testamentaria, sino por medio del conocimiento vinculante, y este sólo garantiza su comunidad presente, no su comunidad futura. Provista de todos los criterios lógicos, ella carece, no obstante, hasta el fin del período, de la confirmación que proporciona la victoria. Hasta entonces dura también la lucha por su comprensión y aplicación correctas. La versión que cuenta con el aparato de la propaganda y con la mayoría, no es tampoco, por

ello, la mejor. Antes del vuelco general de la historia, la verdad puede refugiarse en unidades numéricamente reducidas. La historia muestra que aquellos grupos proscriptos, pero imperturbables, apenas considerados aun por los sectores oposicionistas de la sociedad, en el momento decisivo pueden, en virtud de su visión más profunda llegar a ponerse a la cabeza. En nuestros días, puesto que el poder del sistema establecido marcha hacia el abandono de toda cultura y hacia la más oscura barbarie, el círculo de la verdadera solidaridad se halla, por lo demás, harto restringido. Por cierto que los enemigos, los señores de este período de decadencia, carecen de lealtad y solidaridad. Tales conceptos constituyen momentos de la teoría y la praxis correctas. Separados de esta, transforman su significado como todas las partes de una conexión viviente. Sin duda, en una banda de maleantes se pueden desarrollar los rasgos positivos de una comunidad humana, pero esta posibilidad es siempre testimonio de una carencia en la sociedad mayor, dentro de la cual existe esa banda. En una sociedad injusta, los criminales no tienen que ser necesariamente inferiores también como seres humanos; en una sociedad enteramente justa sí serían al mismo tiempo inhumanos. Los juicios aislados sobre lo humano solo adquieren verdadero sentido en su relación con el todo.

No existen criterios generales para la teoría crítica como totalidad, pues ellos se basan siempre en la repetición de acontecimientos y, por lo tanto, en una totalidad que se reproduce a sí misma. Por ello tampoco existe una clase social a cuyo consenso nos podamos atener. En las circunstancias actuales, la conciencia de cualquier clase social puede volverse ideológicamente limitada y corrupta, aun cuando por su situación ella esté orientada hacia la verdad. La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un período histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica, del mismo modo como tampoco la acción adecuada a ella puede ser «productiva». El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satis-

face con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. Bajo la vocinglería del «espíritu social» y de la «comunidad nacional» se acrecienta cada día la oposición entre individuo y sociedad. La autodeterminación de la ciencia se vuelve cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que este es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar.

La función social de la filosofía

(1940)

Cuando en una conversación aparecen los conceptos de física, química, medicina o historia, los participantes, en general, asocian con ellos algo muy concreto. Si llega a surgir una diferencia de opiniones, pueden consultar un diccionario o alguno de los manuales corrientes, o bien recurrir a un especialista más o menos destacado en la materia en cuestión. La definición de cada una de esas ciencias se deduce directamente de su posición en la sociedad actual. Aunque ellas podrían hacer en el futuro los más grandes progresos, aunque es previsible que, por ejemplo, la física y la química llegarán a fusionarse algún día, sin embargo, nadie se interesa realmente por definir esos conceptos de otro modo como no sea relacionándolos con las actividades científicas que en este momento se encuadran en tales denominaciones.

Con la filosofía no ocurre lo mismo. Supongamos que le preguntásemos a un profesor de filosofía qué es la filosofía. Si tenemos suerte y damos por casualidad con un especialista que no rechace por principio las definiciones, nos dará una. Pero si aceptamos esa definición, pronto comprobaremos, presumiblemente, que no es, de ningún modo, la que se reconoce en general y en todas partes. Entonces podríamos dirigirnos a otras autoridades, o también leer manuales modernos o antiguos. Eso sólo aumentaría nuestra confusión. Muchos pensadores, entre los cuales Platón y Kant son considerados autoridades, ven la filosofía como una ciencia exacta que posee un criterio de verdad propio, un campo de investigación y un objeto específicos. Esta concepción estuvo representada en nuestro tiempo principalmente por Edmund Husserl en su último período. Otros pensadores, como Ernst Mach, entienden la filosofía como continuación y síntesis de las ciencias especiales con miras a la formación de un todo unitario. También Bertrand Russell considera que la tarea de la filosofía sería «el análisis lógico seguido de la síntesis lógica».[1] En eso coincide enteramente

1 B. Russell, «Logical atomism», en *Contemporary British Philosophy*, J. H. Muirhead, ed., vol. I, pág. 379.

con L. T. Hobhouse, según el cual «la filosofía tiene como meta (...) una síntesis de las ciencias».[2] Esta concepción se remonta a Auguste Comte y Herbert Spencer: para estos, la filosofía es la totalidad del saber humano. De ahí que, posteriormente, ella fuera ciencia independiente para unos y disciplina auxiliar para otros.

Si bien la mayoría de los autores de obras filosóficas acentúan el carácter científico de la filosofía, hay también algunos —y no precisamente los peores— que lo han puesto en duda con particular fuerza. Para Schiller, cuyos ensayos filosóficos tuvieron quizá mayor influencia que sus dramas, el fin de la filosofía consistía en introducir un orden estético en nuestros pensamientos y acciones. Sus resultados debían ser medidos solo según el criterio de belleza. Otros poetas, como Hölderlin y Novalis, representaron posiciones similares, y aun filósofos puros, como Schelling, por ejemplo, se acercan en muchas de sus afirmaciones a la posición sostenida por aquellos. También Henri Bergson hace hincapié en que la filosofía se hallaría estrechamente relacionada con el arte y, en todo caso, no sería una ciencia.

Esto no es todo, sin embargo. No solo en cuanto al carácter general de la filosofía las opiniones se apartan unas de otras; también respecto de su contenido encontramos las opiniones más divergentes. Todavía hay, por ejemplo, algunos pensadores para quienes la filosofía tendría que ver con los conceptos y leyes supremos del ser: en última instancia, con el conocimiento de Dios. Es el caso de las escuelas aristotélicas y neotomistas. Luego está la concepción, relacionada con aquella, según la cual la filosofía se ocuparía del así llamado *a priori.* Alexander la describe como «el estudio empírico de lo no empírico o *a priori*, y de aquellos problemas que derivan de la relación de lo empírico con lo *a priori*» (espacio, tiempo, divinidad).[3] Otros autores, que descienden de los sensualistas ingleses y de la escuela de Fries y Apelt, consideran la filosofía como la ciencia de la experiencia interior. Según los positivistas lógicos, como Carnap, ella se ocupa esencialmente de problemas lingüísticos; para Windelband y Rickert —cuya escuela tiene muchos adeptos también en Estados Unidos—, se consagra a valores universales, principalmente la verdad, la belleza, el bien, lo santo.

Por último, tampoco respecto del método existe una concepción unitaria. Los neokantianos creen que la actividad filosófica de-

2 L. T. Hobhouse, «The philosophy of development», en *ibid.*, pág. 152.
3 S. Alexander, *Space, time and deity*, Londres, 1920, vol. I, pág. 4.

bería consistir en el análisis de conceptos y en su reducción a los elementos últimos del conocimiento. Bergson y Max Scheler consideran la «intuición de esencias» (*Wesensschau*) como el acto filosófico decisivo. El método fenomenológico de Husserl y Heidegger es la antítesis del empiriocriticismo de Mach y Avenarius, y la logística de Russell, Whitehead y sus discípulos, el enemigo declarado de la dialéctica hegeliana. El modo de filosofar depende, para William James, del carácter y la experiencia de quien filosofa.

Hemos mencionado todas estas definiciones para demostrar que la situación en la filosofía difiere de la de las demás actividades intelectuales. Por más que en ellas existan muchos puntos de controversia, se admite una orientación general. Los principales representantes de cada ciencia están más o menos de acuerdo en cuanto al objeto y al método. En filosofía, en cambio, la refutación de una escuela por otra implica generalmente su rechazo total, el negar como radicalmente falsas sus teorías fundamentales. Esta actitud, claro está, no es compartida por todas las escuelas. Una filosofía dialéctica, por ejemplo, que sea fiel a sus principios, tenderá a conservar la verdad relativa de los diferentes puntos de vista y a integrarlos a su propia teoría, más abarcadora. Otras corrientes, como el positivismo moderno, son menos elásticas y simplemente excluyen del campo del conocimiento gran parte de la literatura filosófica, en especial los grandes sistemas del pasado. En suma, podemos considerar como hecho demostrado que quien utiliza la expresión «filosofía» comparte con su público muy poco más que una idea vaga.

Las ciencias particulares abordan problemas que deben ser tratados porque surgen del proceso vital de la sociedad en un momento dado. Tanto los problemas aislados como su adjudicación a disciplinas específicas derivan, en última instancia, de necesidades de la humanidad en sus formas de organización pasadas y presentes. Esto no significa que cada investigación científica satisfaga una necesidad urgente. Muchos trabajos científicos han llevado a resultados de los que la humanidad podría muy bien prescindir. La ciencia no constituye ninguna excepción en cuanto al mal uso de energías que se observa en todos los dominios de la cultura. Pero también es cierto que el desarrollo de aquellas disciplinas cuyo valor para el presente inmediato es dudoso forma parte de ese derecho de trabajo humano que es una de las condiciones necesarias del progreso científico y tecnológico. Recordemos que ciertas ramas de la matemática, que en un principio parecían un simple juego, más

tarde resultaron sumamente útiles. De modo que, aunque haya tareas científicas que no conduzcan a una utilidad inmediata, todas ellas poseen una potencial aplicabilidad, por lejana e indeterminada que parezca en este momento. Por su esencia, el trabajo del científico está en condiciones de enriquecer la vida en su forma actual Por ello su actividad está, en gran medida, preindicada, y los intentos de modificar los límites entre los distintos campos de la ciencia, de desarrollar nuevas disciplinas, de diferenciarlas constantemente así como de unificarlas, están siempre determinados, consciente o inconscientemente, por las necesidades sociales. Estas necesidades influyen también, aunque en forma indirecta, en los institutos y aulas universitarios, para no hablar de los laboratorios químicos y de los departamentos de estadística de las grandes empresas industriales y de las clínicas médicas.
La filosofía carece de tales guías. Es cierto que en ella se depositan muchas esperanzas: se le pide que encuentre soluciones a problemas que las ciencias no tratan o tratan de manera poco satisfactoria. Pero la praxis social no ofrece ninguna pauta a la filosofía: esta no puede conducir a éxitos de ninguna especie. Lo que filósofos aislados pueden eventualmente ofrecer a este respecto se reduce a logros que no son específicamnte filosóficos. Pensemos, por ejemplo, en los descubrimientos matemáticos de Descartes y de Leibniz, en las investigaciones psicológicas de Hume, en las teorías físicas de Ernst Mach. Los enemigos de la filosofía dicen, a su vez, que, en caso de tener ella un valor, ya no sería filosofía sino ciencia positiva. Todo lo restante de sus sistemas sería solo palabrería; lo que esos sistemas sostienen sería interesante algunas veces, pero por lo general aburrido y en todos los casos inútil. Los filósofos, por su parte, muestran una empecinada indiferencia frente al juicio del mundo exterior. Desde el proceso a Sócrates es evidente que mantienen una relación tensa con la realidad tal cual ella es, especialmente con la comunidad en que viven. Esa tensión cobra a veces la forma de una abierta persecución; en otras ocasiones se manifiesta, simplemente, en que su lenguaje no es comprendido. Se ven obligados a vivir en secreto, ya sea física o intelectualmente. También los científicos han entrado a veces en conflicto con la sociedad de su tiempo. Pero aquí debemos volver a la mencionada diferencia entre elementos filosóficos y elementos científicos e invertir los términos: las causas de la persecución residían en las concepciones filosóficas de estos pensadores, no en sus teorías científicas. Enemigos implacables de Galileo, entre los jesuitas, aceptaban que se le

permitiera exponer públicamente su teoría heliocéntrica en caso de que él la incluyese en el contexto filosófico y teológico adecuado. Por lo demás, Alberto Magno ya había tratado esta teoría en su *Summa*, sin que se lo persiguiera a causa de ello. Por otra parte, el conflicto entre científicos y sociedad, por lo menos en la Epoca Moderna, no está referido a conceptos fundamentales, sino a doctrinas aisladas, que en tal momento y en tal país no son toleradas por esta o aquella autoridad, pero que en otro país, en la misma época o poco después, sí son admitidas y aun celebradas.

El carácter refractario de la filosofía respecto de la realidad deriva de sus principios inmanentes. La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábito y practicadas sin crítica. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos. Podría argüirse que también la ciencia, con sus inventos y transformaciones tecnológicas preserva a la humanidad de petrificarse dentro de los carriles prescriptos por la costumbre. Si comparamos nuestra vida presente con la de hace treinta, cincuenta o cien años, podremos verdaderamente afirmar que la ciencia ha trastornado las costumbres y hábitos humanos. No solo la industria y los medios de transporte fueron racionalizados; también lo fue el arte. Un solo ejemplo puede ser suficiente. En épocas anteriores, un autor dramático elaboraba artísticamente los problemas humanos que lo conmovían, y lo hacía a su modo, en el aislamiento de su vida privada. Si la obra llegaba luego al público, él sometía con ello su mundo de ideas a una confrontación con la realidad, contribuyendo así a su propio desarrollo espiritual y al de la comunidad. Hoy la producción de las obras de arte, así como su recepción por medio del filme y de la radio, está racionalizada en gran medida. Para la producción de un filme se contrata todo un equipo de expertos y, desde el principio, la meta no es la armonía con alguna idea sino con las opiniones del gran público, con el gusto de la masa, que ha sido primero cuidadosamente estudiado y planeado por esos expertos. Si un producto artístico entra eventualmente en contradicción con la opinión pública, ello no se debe, por lo general, a una oposición inter-

na, esencial, con lo establecido, sino a una estimación inexacta de la reacción del público y de la prensa por parte de los productores. Una cosa es segura: ningún dominio de la industria, sea material o intelectual, alcanza hoy un estado de estabilidad total; los usos, las costumbres no tienen tiempo de sedimentarse. Los fundamentos de la sociedad actual cambian constantemente por la intervención de la ciencia. Difícilmente haya una sola actividad en economía o en administración que no sea constantemente simplificada y perfeccionada.
Sin embargo, tras una visión más profunda se descubre que, a pesar de todos esos fenómenos, el modo de pensar y actuar de los hombres no ha progresado tanto como pudiera creerse. Por el contrario, sus acciones transcurren, al menos en una gran parte del mundo, mucho más mecánicamente que en otros tiempos, cuando se hallaban motivadas por una conciencia viviente dictada por la convicción. El progreso tecnológico ha contribuido, incluso, a cimentar con más firmeza viejas ilusiones y a producir otras nuevas, sin que la razón pudiera nada contra ello. Precisamente la difusión y la industrialización de instituciones culturales han hecho que factores significativos de la maduración intelectual involucionen o desaparezcan totalmente. Eso puede residir en la superficialidad de los contenidos, en la debilidad de los órganos intelectuales o en el hecho de que algunas facultades creadoras del hombre relacionadas con el individuo están a punto de desaparecer. La doble entrada triunfal de la ciencia y de la técnica ha sido señalada repetidas veces en los últimos decenios por pensadores tanto románticos como progresistas. No hace mucho Paul Valéry ha descripto esa situación con notable justeza. Cuenta cómo, siendo niño, fue llevado al teatro a ver la escenificación de un cuento infantil. En ella, un niño era perseguido por un genio malo que empleaba toda clase de ardides diabólicos para asustarlo y capturarlo. Esa noche, mientras yacía en su cama, el genio maligno se le apareció al propio Valéry, rodeado de llamas infernales y demonios; de pronto la habitación pareció transformarse en un océano y las sábanas en una vela. Apenas desaparecía un fantasma y ya aparecía otro. Pero finalmente los terrores perdieron su eficacia en el niño, y cuando pareció que recomenzaban, exclamó: «*¡Voilà les bêtises qui recommencent!*» («¡Oh, ya vuelven esas estupideces!»). Un buen día, concluye Valéry, la humanidad podría reaccionar del mismo modo ante los descubrimientos de la ciencia y las maravillas de la técnica.
No todos los filósofos comparten —ni compartimos nosotros— la concepción pesimista de Valéry acerca del progreso científico.

Pero hay que admitir que ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican directamente con el verdadero progreso de la humanidad. Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente. Ciencia y técnica son solo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquellas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; que el individuo como tal sea anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio. Tenemos la suerte de vivir en un país que ha alejado hasta abarcar medio continente las fronteras nacionales que podrían dar motivo para una guerra.* Pero en Europa, mientras los medios de comunicación se volvían más rápidos y mejores, se acortaban las distancias y las formas de vida se volvían cada vez más semejantes, las barreras aduaneras no hicieron más que aumentar, las naciones se armaron febrilmente, y las relaciones exteriores, como la situación interna de cada país, se fueron aproximando de un modo cada vez más claro a un estado de guerra, hasta que ella terminó por producirse. Esta situación antagónica se impone también en otras partes del mundo, y nadie sabe si el resto del planeta estará en condiciones de mantenerse al margen de sus más graves consecuencias, ni por cuanto tiempo lo estará. El racionalismo individual puede ir acompañado de un completo irracionalismo general. Los actos de individuos que, en la vida diaria, pasan con toda justicia por razonables y útiles, pueden resultar perjudiciales y hasta destructivos para la sociedad. Por eso, en períodos como el actual, es preciso recordar que la mejor voluntad para realizar algo útil puede tener como consecuencia lo contrario; simplemente porque esa voluntad puede ser ciega respecto de lo que rebasa los límites de su especialidad o de su profesión, porque ella se concentra en lo más cercano y desconoce la verdadera esencia de aquello que solo puede ser esclarecido en una conexión más amplia. El «no saben lo que hacen» del Nuevo Testamento se refiere solamente a malhechores. Si es que estas palabras no han de aplicarse a toda la humanidad, entonces al pensar no le está permitido constreñirse a las ciencias especializadas o al aprendizaje práctico de un oficio: a ese pensar que intenta esclarecer los supuestos tanto materiales como intelectuales que habitualmente son aceptados sin discusión alguna, y que imprime fines humanos a todas

* El autor redactó este trabajo en Estados Unidos. (*N. del T.*)

aquellas relaciones cotidianas que son realizadas y justificadas casi ciegamente.

Cuando se dijo que la tensión entre filosofía y realidad es fundamental, no comparable a las dificultades ocasionales que debe afrontar la ciencia en la vida de la sociedad, ello se refería a la tendencia, inherente a la filosofía, a no dejar que el pensamiento se interrumpa en ninguna parte y a someter a un control especial todos aquellos factores de la vida que, por lo común, son tenidos por fuerzas fijas, incontrastables, o por leyes eternas. Precisamente con esto tuvo que ver el proceso contra Sócrates. A la exigencia de someterse a las costumbres sancionadas por los dioses y de adaptarse incondicionalmente a un modo de vida heredado por tradición, opuso él que el hombre debe analizar sus acciones y configurar él mismo su destino. Su Dios habitaba en él, o sea en su razón y en su voluntad. Hoy la filosofía ya no discute acerca de dioses, pero la situación del mundo no es menos crítica. La aceptaríamos si estuviéramos dispuestos a afirmar que razón y realidad están reconciliadas, y asegurada la autonomía del hombre en la sociedad actual. La filosofía se ve imposibilitada para ello; no ha perdido nada de su relevancia originaria.

Por esta razón se plantean discusiones en la filosofía, y, si ellas se refieren a su concepto, son mucho más radicales e irreconciliables que en las ciencias. La filosofía, en oposición a otras disciplinas, no tiene un campo de actividad fijamente delimitado dentro del ordenamiento existente. Este ordenamiento de vida, con su jerarquía de valores, constituye un problema en sí mismo para la filosofía. Si la ciencia puede aún acudir a datos establecidos que le señalan el camino, la filosofía, en cambio, debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica. La determinación de su objeto forma parte de su programa en medida mucho mayor que en el caso de las ciencias especiales, aun hoy, cuando estas se encuentran tan concentradas en problemas de teoría metodológica. Lo ya expuesto explica por qué la filosofía ha encontrado mucho más eco en la vida europea que en Estados Unidos. La expansión geográfica y el desarrollo histórico hicieron que determinados conflictos sociales, que en Europa eran generados por las condiciones objetivas y estaban firmemente implantados en ellas, en Estados Unidos, donde urgía ocupar la tierra y cumplir las tareas cotidianas, alcanzasen ínfima importancia. Los problemas básicos de la vida social fueron solucionados, mientras tanto, de manera práctica, y las tensiones que inervan el pensamiento teórico en determinadas situaciones históricas no cobraron tanta significación. En

los Estados Unidos, el pensamiento teórico ha quedado muy retrasado respecto de la comprobación y acumulación de hechos. Si esta clase de actividad satisface las exigencias que también allí, y con toda razón, se plantean al conocimiento, ese es un problema que no podemos tratar ahora.

Las definiciones de muchos autores modernos, de las que hemos citado alguna, no alcanzan a desentrañar aquello que es característico de la filosofía en cuanto la diferencia de todas las ciencias particulares. De ahí que no pocos filósofos miren con envidia a sus colegas de otras facultades, quienes se encuentran en una situación mucho mejor, pues tienen un campo de trabajo delimitado de manera precisa y cuya utilidad social es indiscutible. Estos autores se esfuerzan por «vender» la filosofía como una clase especial de ciencia o, al menos, por demostrar que ella es muy útil a las ciencias especiales. En esta forma, la filosofía ya no es la crítica sino la servidora de la ciencia y de la sociedad en general. Semejante punto de vista adhiere a la tesis de que sería imposible un pensar que trascendiera las formas dominantes de la actividad científica y, con ello, el horizonte de la sociedad actual. El pensar debería, antes bien, aceptar modestamente las tareas que le plantean las necesidades, siempre renovadas, de la administración y de la industria, y cumplir esas tareas de la manera generalmente admitida. Si esas tareas, por su forma y su contenido, son útiles a la humanidad en el momento histórico actual, o si la organización social que las engendra es adecuada para el hombre, he ahí preguntas que, a los ojos de estos filósofos, no son científicas ni filosóficas, sino materia de decisión personal, de valoración subjetiva; están subordinadas al gusto y al temperamento del individuo. La única posición filosófica que se puede reconocer en esa actitud es la concepción negativa de que no hay una verdadera filosofía, de que el pensamiento sistemático, en los momentos decisivos de la vida, debe retirarse a un segundo plano; en una palabra: el escepticismo y nihilismo filosóficos.

Antes de continuar es necesario oponer el modo de concebir la función social de la filosofía, expuesto aquí, a otra concepción, representada por diferentes ramas de la sociología moderna, que identifica la filosofía con una función social general, a saber: la ideología.[4] Esta posición sostiene que el pensar filosófico, o, mejor dicho, el pensar como tal, sería simple expresión de una situación social específica. Cada grupo social,

4 Cf. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929. (*Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.)

los *Junker* alemanes, por ejemplo, desarrollaría un aparato conceptual de acuerdo con su situación, así como determinados métodos y estilos de pensar. La vida de los *Junker* habría estado ligada, durante siglos, a una reglamentación específica de la herencia; sus relaciones con las dinastías de reyes de quienes dependían, y con sus súbditos, habrían presentado rasgos patriarcales. En consecuencia, todo su pensar se movería dentro de las formas de la sucesión generacional orgánica y ordenada del crecimiento biológico. Todo aparecería bajo la forma de los organismos y los vínculos naturales. La burguesía liberal, en cambio, de cuya suerte o desgracia depende su éxito en los negocios, y que ha aprendido por experiencia que todo debe ser reducido al común denominador del dinero, habría desarrollado una forma de pensar más bien abstracta y mecanicista. Su filosofía y su estilo intelectual se caracterizarían por sus tendencias no jerárquicas sino niveladoras. Lo mismo podría decirse de otros grupos, tanto anteriores como actuales. Así, debería preguntarse a la filosofía de Descartes, por ejemplo, si sus conceptos corresponden a los de los grupos aristocráticos o jesuíticos de la corte, a la *noblesse de robe*, o a los de la baja burguesía o de la masa. Cualquier esquema de pensamiento, cualquier actividad filosófica o cultural en general pertenecerían a un grupo social específico, del cual provendrían y a cuya existencia estarían fuertemente ligados. Todo sistema de pensamiento sería «ideología».

Esta concepción es, sin duda, hasta cierto grado, correcta. Muchas de las ideas hoy difundidas resultarían simples ilusiones si se las analizara desde el punto de vista de su base social. Pero no basta adjudicarlas a algún grupo social, como hace esa escuela sociológica. Hay que profundizar más y desarrollarlas a partir del proceso histórico en el cual esos mismos grupos sociales encuentran explicación. Tomemos un ejemplo. En la filosofía cartesiana, la forma de pensar mecanicista, especialmente la matemática, tiene significativa importancia. Cabría incluso afirmar que toda esta filosofía es solo una generalización del pensamiento matemático. Podríamos, es cierto, tratar de encontrar un grupo de la sociedad que poseyese un carácter correspondiente a este modo de pensar, y posiblemente en la época de Descartes encontraríamos alguno. Pero más complejo, aunque más adecuado, sería investigar el sistema de producción de entonces y mostrar cómo a un miembro de la burguesía ascendente, justamente por su actividad en el comercio y la manufactura, le era necesario calcular de modo exacto si quería asegurar y extender su poder en el mercado de competencia

que acababa de surgir. Lo mismo puede decirse de quienes, en la ciencia y la técnica, eran, por así decirlo, sus agentes, y cuyos inventos y demás trabajos científicos revistieron una importancia tan grande en la incesante lucha entre individuos, ciudades y naciones que caracterizó a la Epoca Moderna. Para todos estos sujetos, era natural que contemplasen el mundo bajo un aspecto matemático. Y puesto que su clase, en el transcurso del desarrollo social, llegó a ser característica de toda la sociedad, esta forma de ver se difundió mucho más allá de los límites de la burguesía. La sociología sigue siendo insuficiente. Necesitamos una teoría general de la historia. De lo contrario corremos el peligro de relacionar filosofemas significativos con grupos insignificantes o, en todo caso, no decisivos, o de interpretar mal la importancia de un grupo específico en el todo de la sociedad, y con ello también la relación cultural dada. Pero esta no es aún la objeción más importante. La aplicación estereotipada del concepto de ideología a toda estructura de pensamiento se basa, en última instancia, en la idea de que no existe una verdad filosófica y, por lo tanto, ninguna verdad para la humanidad, de que todo pensar está «ligado al ser» (*seinsgebunden*). Con relación a sus métodos y a sus resultados, cada estructura de pensamiento pertenecería, pues, a una clase específica y tendría validez solamente para esa clase. Una actitud semejante respecto de las ideas filosóficas no incluye, por ejemplo, su prueba objetiva; tampoco se pregunta por su aplicabilidad práctica, sino que se limita a su pertenencia, más o menos complicada, a un grupo social. Y eso colmaría las exigencias de la filosofía. Podemos ver fácilmente que esta escuela, que lleva finalmente a la fusión de la filosofía con una ciencia especial, la sociología, retoma la posición escéptica que acabamos de criticar. No se preocupa por explicar la función social de la filosofía, sino que tiene la suya propia: enervar el coraje de ese pensar que apunta al futuro, estorbar su tendencia práctica. La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. Eso no implica la actitud superficial de objetar sistemáticamente ideas o situaciones aisladas, que haría del filósofo un cómico personaje. Tampoco significa que el filósofo se queje de este o aquel hecho tomado aisladamente, y recomiende un remedio. La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre

sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos. La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados. Un ejemplo quizá muestre lo que quiero decir. La meta de la filosofía occidental, en su primera formulación acabada, la platónica, era negar la parcialidad y superarla en un sistema conceptual más amplio, más flexible, más adecuado a la realidad. En el transcurso de muchos diálogos, el maestro demuestra cómo su interlocutor se ve envuelto inevitablemente en contradicciones cuando se aferra unilateralmente a su posición. El maestro prueba que es necesario pasar de una idea a otra, porque cada una solo puede alcanzar su significación propia dentro de la totalidad del sistema de las ideas. Véase, por ejemplo, la discusión acerca del coraje en el *Laques*, de Platón. Cuando el interlocutor insiste en su definición de que el coraje significa no huir del campo de batalla, se le hace presente que, en ciertas situaciones, tal comportamiento no sería una virtud sino mera temeridad: por ejemplo, cuando todo el ejército retrocede y un solo individuo intenta ganar la batalla. Lo mismo se puede decir de la idea de *sophrosyne*, a la que «moderación» o «sobriedad» traducen imperfectamente. *Sophrosyne* es, sin duda, una virtud; pero se vuelve cuestionable cuando se la ejerce con el fin exclusivo de la acción y no está fundada en un conocimiento de todas las virtudes restantes. Solo puede ser entendida como momento de un proceder correcto *en su totalidad*. Algo semejante ocurre con la justicia. Una buena voluntad, la voluntad de ser justo, es algo hermoso. Pero este esfuerzo subjetivo no es suficiente. El título de justo no corresponde a acciones que, buenas por su intención, fallan en su realización. Esto vale tanto para las iniciativas de los particulares como para las del Estado. Cualquier medida, aunque la intención de quien la adopta sea buena, puede resultar desventajosa si no se basa en un saber abarcador ni es adecuada a la situación. *Summum jus* puede convertirse en *summa injuria*, dice Hegel en un contexto algo similar. Aquí sería oportuno recordar una comparación que se hace en el *Gorgias*. Los oficios de panadero, cocinero o sastre son, en sí mismos, muy útiles, pero pueden resultar perjudiciales para el individuo y para la humanidad si dejan de lado consideraciones relativas a la salubridad. Los puertos, los astilleros, la construcción de fortificaciones y los impuestos son, en el mismo sentido, ventajosos; pero si en ellos no se tiene en cuenta el bien de la comunidad, estos factores de seguridad y prosperidad se transforman en instrumentos de la destrucción.

De igual modo, en el período de entreguerras observamos en Europa una caótica proliferación de elementos aislados de la vida social: enormes empresas económicas, impuestos agobiantes, un crecimiento desproporcionado de ejércitos y armamentos, disciplina compulsiva, un cultivo unilateral de las ciencias naturales, etc. En lugar de una organización racional de las relaciones interiores y exteriores, sobrevino una hipertrofia de sectores de la civilización en detrimento de la totalidad. Ellos entraron en conflicto, y esto fue fatal para la humanidad. Cuando Platón pretende que el Estado sea regido por los filósofos, no quiere decir con ello que los gobernantes deban ser elegidos entre los autores de manuales de lógica. El espíritu de especialización persigue, en el mundo de los negocios, solo la ganancia; en el terreno militar, solo el poder, y, en la ciencia, nada más que el éxito en una disciplina determinada. Si este espíritu no es controlado, provoca un estado anárquico en la sociedad. Platón equipara a la filosofía con el esfuerzo por unir y concentrar las distintas posibilidades y modos del conocimiento, de tal manera que aquellos elementos parcialmente destructivos se conviertan en productivos en el verdadero sentido. A eso apuntaba su pretensión de que los filósofos debían gobernar. Por eso tenía poca confianza en las convicciones populares, que siempre se aferran a una única idea, por buena que esa idea pueda ser en un momento determinado. La razón vive dentro del sistema de las ideas; se va extendiendo de una a otra y puede así entender y aplicar cada idea en su significado verdadero, es decir, en el que ella posee dentro de la totalidad del conocimiento.

Los grandes filósofos aplicaron esta concepción dialéctica a los problemas concretos de la vida; su pensamiento apuntó siempre a la organización racional de la sociedad humana. Pero esa organización era, al menos durante el período de florecimiento de la filosofía, equivalente a la realización de la idea del Bien, realización procurada mediante la clarificación y depuración dialécticas de los conceptos de la lengua corriente y de la ciencia, como forma de educar al individuo en el pensar y obrar justos. Aristóteles, aunque en su *Metafísica* considera la autocontemplación del alma, el comportamiento teórico, como la más alta felicidad, dice expresamente que esta felicidad solo es posible sobre una base específicamente material, o sea, bajo determinadas condiciones sociales y económicas. Ni Platón ni Aristóteles creen, como creían Antístenes y los cínicos, que la razón pueda lograr un desarrollo superior estable en hombres que llevan una vida de perros, ni que la sabiduría pueda mar-

char de la mano con la miseria. Una situación de justicia era para ellos la condición necesaria para el desarrollo de las capacidades intelectuales del hombre, y esta idea está en la base de todo el humanismo occidental.

El que estudie la filosofía moderna no simplemente en los manuales comunes, sino siguiendo su historia paso por paso, reconocerá en ella el problema social como un motivo esencial. Bastaría con mencionar a Spinoza y a Hobbes. El *Tractatus theologico-politicus* fue la única obra importante que Spinoza publicó en vida. En otros pensadores, como Leibniz y Kant, un análisis más profundo descubre que precisamente los capítulos más abstractos de su obra, las teorías metafísicas y lógico-trascendentales, se basan en categorías sociales e históricas. Sin ellas, sus problemas no se pueden entender ni resolver. Por eso, un análisis exhaustivo del contenido de filosofemas puramente teóricos resulta una de las más interesantes tareas de una investigación moderna de la historia de la filosofía. Esta tarea tiene, por cierto, muy poco en común con las correlaciones extrínsecas de la sociología, que hemos señalado más arriba. Al investigador del arte y de la literatura se le ofrecen tareas similares.

Más allá de la importancia, explícita o implícita, consciente o inconsciente, que la investigación de problemas sociales reviste en la filosofía, queremos insistir una vez más en que la función social de esta no consiste primariamente en ello, sino en el desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico. La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada. La filosofía es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmediata; es, pues, una verdadera fuente de contrariedades. Le faltan criterios unívocos y pruebas concluyentes. También la investigación de hechos es ardua, pero allí al menos se sabe de qué se trata. Por lo general, los hombres se resisten a enfrentar los conflictos de su vida privada y pública. Con nuestra actual división del trabajo, tales problemas son remitidos a los filósofos o a los teólogos. O, de lo contrario, el hombre se consuela con el pensamiento de que esos desequilibrios son pasajeros y, en el fondo, todo anda bien. Sin embargo, el último siglo de la historia de Europa muestra, de modo terminante, que los hombres, por más que se sientan seguros, son incapaces de encuadrar sus vidas dentro de sus ideas de humanidad. Un abismo separa los principios, según los cuales ellos se juzgan a sí mismos y juzgan al mundo, de la realidad social que ellos reproducen por medio de sus acciones. Por

eso todos sus juicios e ideas son equívocos y falsos. En este momento están viendo cómo se precipitan en la desgracia o de qué modo ya están inmersos en ella. En muchos países se hallan tan paralizados por la barbarie que los acecha, que casi ya no pueden reaccionar y ponerse a salvo. Son corderos ante el lobo hambriento. Quizás haya épocas en las que sea posible arreglárselas sin teorías: en la nuestra, esa carencia empequeñece al hombre y lo deja inerme frente a la violencia. El hecho de que la teoría puede perderse en un idealismo hueco y sin vida, o caer en una retórica fatigante y vacía, no significa que esas sean sus formas verdaderas. (Por lo que respecta al aburrimiento y a la superficialidad, la filosofía los encuentra más a menudo en la llamada investigación empírica.) En todo caso, hoy la dinámica histórica total ha puesto la filosofía en el centro de la realidad social, y la realidad social en el centro de la filosofía.

Habría que registrar cuidadosamente un cambio de especial importancia acaecido en este terreno desde la Antigüedad clásica. Platón consideraba que el *Eros* capacitaba al sabio para el conocimiento de las Ideas. Asociaba, pues, el conocimiento con un estado moral o psicológico, que, en principio, puede estar presente en cualquier momento histórico. Por eso consideraba el Estado concebido por él como un ideal racional permanente, no ligado a una determinada condición histórica. El diálogo *Las leyes* era ya entonces un término de compromiso, aceptado como etapa previa que no alcanzaba al ideal eterno. El Estado de Platón es una utopía, semejante a las imaginadas a comienzos de la Epoca Moderna y aun en nuestros días. Pero la utopía ya no es la forma filosófica apropiada de abordar el problema de la sociedad. Se ha llegado a reconocer que las contradicciones del pensamiento no pueden ser resueltas por la reflexión puramente teórica. Antes bien, ello requiere un desarrollo histórico, del cual no podemos evadirnos con el pensamiento. El conocimiento no está relacionado sólo con condiciones psicológicas y morales, sino también con condiciones sociales. Proponer o describir formas político-sociales perfectas partiendo de meras ideas carece de sentido y es insuficiente.

La utopía como coronamiento de los sistemas filosóficos es reemplazada, pues, por una descripción científica de las relaciones y tendencias concretas que pueden conducir a un mejoramiento de la vida humana. Esto trae vastas consecuencias para la estructura y el significado de la teoría filosófica. La filosofía moderna comparte con la antigua su confianza en las posibilidades de la humanidad, su optimismo respecto de las conquis-

tas potenciales del hombre. La afirmación de que la humanidad es, por naturaleza, incapaz de una vida buena o de alcanzar la mejor organización social posible ha sido refutada por los más grandes pensadores. Recordemos las famosas observaciones de Kant acerca de la utopía platónica: «La República platónica ha pasado a ser proverbial como ejemplo, supuestamente extravagante, de quimérica perfección, que solo puede tener cabida en el cerebro de un pensador ocioso; y Brucker encuentra ridículo que el filósofo afirmara que un príncipe nunca gobernaría bien si no participara de las ideas. Mejor sería seguir paso a paso este pensamiento y (allí donde aquel hombre admirable nos deja sin ayuda) sacarlo a luz con un nuevo esfuerzo, antes que desecharlo por inútil con el muy miserable y perjudicial pretexto de su impracticabilidad (...) Pues nada hay más dañino ni más indigno de un filósofo que la grosera invocación de una experiencia presuntamente invalidante, que, sin embargo, no existiría si aquellas instituciones hubieran sido realizadas en el momento oportuno de acuerdo con las Ideas, y si, en lugar de ello, torpes conceptos no hubieran frustrado cada buen propósito, precisamente porque fueron concebidos a partir de la experiencia».[5]

Desde Platón, la filosofía jamás abandonó el idealismo verdadero, a saber, que es posible instaurar la razón entre los hombres y las naciones. Solo se ha deshecho del *falso* idealismo, según el cual es suficiente mantener en alto el paradigma de la perfección sin detenerse a considerar cómo es posible alcanzarla. En la Epoca Moderna, la fidelidad a las ideas supremas frente a un mundo que les es contrario está asociada con el deseo lúcido de discernir las condiciones bajo las cuales esas ideas pueden ser realizadas en esta tierra.

Antes de terminar, volvamos sobre un malentendido que ya hemos mencionado. En la filosofía, a diferencia de la economía y la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o el rechazo. Es cierto que, en determinadas condiciones, la crítica puede tener esos rasgos puramente negativos; de ello hay ejemplos en la época helenística. Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* secc. A, pág. 316 y sig.. secc. B, pág. 372 y sig. (*Crítica de la razón pura,* Buenos Aires, Losada.)

las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real. Hegel, a quien en muchos respectos tanto debemos, estaba tan lejos del malhumorado repudio de situaciones específicas, que el rey de Prusia lo llamó a Berlín para que inculcase en los estudiantes la debida lealtad y los inmunizase contra toda oposición política. Hegel hizo todo lo que pudo en ese sentido y proclamó al Estado prusiano «realidad efectiva de la idea ética» sobre la tierra. Pero el pensamiento es algo muy particular. Para justificar al Estado prusiano, Hegel debió educar a sus alumnos en la superación del carácter unilateral y limitado del entendimiento humano común, debió hacerles inteligir la conexión recíproca entre todas las condiciones conceptuales y reales. Además debió enseñarles a comprender la historia humana en su compleja y contradictoria estructura, a analizar las ideas de libertad y justicia en la vida de los pueblos y a reconocer que estos sucumben cuando sus principios de libertad y justicia ya no resultan adecuados y la época está madura para nuevas formas sociales. El hecho de que Hegel tuviera que iniciar a los estudiantes en el pensar teórico trajo consecuencias muy dudosas para el Estado prusiano. Al final, ello hizo que esta institución reaccionaria sufriera mayores daños que las ventajas que obtuvo de su glorificación formal. La razón es un aliado muy poco firme de la reacción. Menos de diez años después de la muerte de Hegel (durante todo este tiempo su cátedra permaneció vacante), el rey de Prusia buscó un sucesor que luchara contra la «siembra de discordia del panteísmo hegeliano» y contra «la insolencia y el fanatismo de su escuela». No se puede decir que en la historia de la filosofía los pensadores más progresistas hayan sido aquellos que adoptaron una actitud más crítica o que siempre tuvieron en vista los llamados programas prácticos. Las cosas no son tan sencillas. Una doctrina filosófica siempre tiene varios aspectos, y cada uno de ellos puede producir los más diferentes resultados históricos. Solo en épocas excepcionales, como la Ilustración francesa, la filosofía misma se vuelve política. En esa época, por filosofía no se entendía tanto lógica o teoría del conocimiento como el ataque a la jerarquía clerical y al carácter inhumano del sistema jurídico. Con la supresión de ciertos prejuicios se abrieron las puertas a un mundo nuevo y mejor. Tradición y fe eran los dos baluartes más poderosos del *ancien régime*, y los ataques de la filosofía constituyeron una acción directamente histórica. Hoy

va no se trata de eliminar una profesión de fe, pues en los Estados totalitarios, donde más se pregona el heroísmo y una sublime visión del mundo, no gobierna ningún credo ni visión del mundo, sino una insípida mediocridad y la apatía del individuo frente a la fatalidad y a aquello que viene desde arriba. Nuestra misión actual es, antes bien, asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de esta, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la diaria rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema. Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra.

Indice general

Biblioteca de filosofía

Theodor W. Adorno, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Gregory Bateson, Espíritu y naturaleza
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la filosofía del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hont, De Hegel a Marx
Jacques D'Hont, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Max Horkheimer, Teoría crítica
Marc Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Alasdair C. MacIntyre, El concepto de inconciente
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Peter Winch, Ciencia social y filosofía

Biblioteca de antropología y religión

Roger Bastide, Antropología aplicada
Roger Bastide, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones
Roger Bastide, El sueño, el trance y la locura
Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
Remo Cantoni, El pensamiento de los primitivos
Jean Cazeneuve, Sociología del rito
Maurice Corvez, Los estructuralistas
Georges Devereux, Etnopsicoanálisis complementarista
Annemarie de Waal Malefijt, Imágenes del hombre. Historia del pensamiento antropológico
Mircea Eliade, Introducción a las religiones de Australia
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lévi-Strauss
Raymond Hostie, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung
Robert H. Lowie, La sociedad primitiva
Lucy Mair, El gobierno primitivo
Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en junio de 2003.

Tirada de esta edición: 1.500 ejemplares.